Las democracias contemporáneas parecen muy alejadas de los principios que las inspiraron. Los ciudadanos perciben que las decisiones importantes sobre cómo vivir escapan a sus manos y muestran múltiples dudas acerca de la calidad representativa de las instituciones. Pero la crisis de la democracia liberal no supone la quiebra del ideal democrático en su conjunto. Al contrario, ahora parece más necesario que nunca volver sobre los principios de autogobierno y libertad que en algún momento hicieron de motor de la tradición republicana. Ese sendero es el que recorre el moderno republicanismo, la filosofía política que con más vigor ha mostrado los límites de la mirada liberal sobre la democracia y cuyos textos fundamentales se recogen en este volumen.

"Si deseamos garantizar nuestra propia libertad individual, debemos dedicarnos con el mayor tesón posible al servicio público y, por ende, a cultivar las virtudes cívicas necesarias para participar de la manera más efectiva en la vida política." **Quentin Skinner**

"Hay dos grandes áreas en las que liberalismo y republicanismo entran en conflicto: primero, la manera en la que conciben la libertad; segundo, y en estrecha relación con lo anterior, la forma en que operan y en que deberían operar las sociedades democráticas." **Philip Pettit**

"Las ideas de soberanía popular y derechos humanos han conformado nuestra comprensión normativa de los Estados constitucionales hasta hoy. Con la primera de estas ideas postulamos que los miembros de una comunidad democrática se gobiernan a sí mismos colectivamente; con la segunda, que son gobernados por el derecho y no por algunos hombres." **Jürgen Habermas**

"El resurgimiento republicano sirve, sobre todo, como respuesta a las interpretaciones según las cuales los resultados gubernamentales son una especie de pactos entre grupos de interés." **Cass R. Sunstein**

www.paidos.com

Félix Ovejero / José Luis Martí / Roberto Gargarella Compiladores

Nuevas ideas republicanas

Autogobierno y libertad

Paidós Estado y Sociedad 115

Quizá la definición más conocida de democracia sea la que Lincoln contribuyó a popularizar: *el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo.* Sin embargo, esa idea apenas se corresponde con nuestra experiencia. El periódico acto de votación tiene muy poco que ver con cualquier forma de autogobierno colectivo, y las decisiones básicas sobre la organización de la vida compartida están lejos de quedar bajo el control de la ciudadanía. En estas circunstancias, no es difícil entender la creciente apatía política de los ciudadanos, quienes perciben que su voz no cuenta, que las decisiones importantes las toman poderes alejados de todo escrutinio político directo o indirecto.

Contra estas tendencias han surgido diversas reacciones, bajo nuevas formas de intervención política (nuevos movimientos sociales, antiglobalizadores, etc.), que no se ajustan a los marcos institucionales heredados. Con sus acciones, incluso con sus torpezas, muestran, por una parte, una voluntad de no dejar en manos de políticos profesionales la gestión de los problemas y, por otra, la presencia de importantes y valiosas energías cívicas.

En el pensamiento político, estas disposiciones se corresponden con dos conceptos clásicos, autogobierno y virtud, y con una herencia a la que tales principios proporcionan identidad: *el republicanismo.* Una larga tradición que se ha revitalizado en los últimos años hasta constituir en el presente la filosofía política que con más firmeza y solvencia intelectual se opone al moderno liberalismo conservador.

En este libro se reúnen por primera vez en cualquier lengua algunos de los textos fundamentales del nuevo pensamiento republicano en su crítica al liberalismo. Los artículos seleccionados abordan los principales puntos del creciente debate en la teoría política actual, un debate en el que nos jugamos algunos de los problemas centrales de la supervivencia de nuestras sociedades democráticas y de nuestras libertades más básicas.

Félix Ovejero nació en Barcelona. Realizó estudios posdoctorales en las universidades de Chicago y Madison. Enseña Metodología de las Ciencias Sociales en la Universidad de Barcelona. Es autor, entre otros libros, de *Intereses de todos, acciones de cada uno*, *Economía, ética y mercado* y *La libertad inhóspita*, así como compilador de *Razones para el socialismo*, estos dos últimos publicados por Paidós.

José Luis Martí nació en Barcelona. Es licenciado en Derecho por la Universidad Pompeu Fabra. Actualmente, es profesor de Filosofía del Derecho y Política en esta misma universidad barcelonesa, donde desarrolla sus investigaciones académicas sobre las teorías de la democracia, en especial la teoría de la democracia deliberativa, y sobre filosofía política en general. Es autor de diversos artículos aparecidos en publicaciones especializadas, tanto españolas como extranjeras.

Roberto Gargarella nació en Buenos Aires. Estudió en las universidades de Chicago (Jurisprudence Doctor, 1993) y Oxford (1994). Becario de la Fundación J.S. Guggenheim (2000), enseña Teoría Constitucional en las universidades Torcuato di Tella y UBA, en Buenos Aires. Es autor, entre otros libros, de *The Scepter of Reason*, *La justicia frente al gobierno* y *Las teorías de la justicia después de Rawls*, así como compilador de *Razones para el socialismo*, estos dos últimos publicados por Paidós.

Félix Ovejero, José Luis Martí
y Roberto Gargarella
(compiladores)

Nuevas ideas republicanas

Autogobierno y libertad

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

SUMARIO

Introducción, *Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella* 11

1. La república procedimental y el yo desvinculado, *Michael Sandel* 75
2. Las paradojas de la libertad política, *Quentin Skinner* . . . 93
3. Liberalismo y republicanismo, *Philip Pettit* 115
4. Más allá del resurgimiento republicano, *Cass R. Sunstein* . . 137
5. Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana, *Jürgen Habermas* 191
6. Igualitarismo liberal y republicanismo cívico: ¿amigos o enemigos?, *Will Kymlicka* 207
7. La crítica republicana al liberalismo, *Alan Patten* 235
8. Feminismo y republicanismo: ¿es ésta una alianza plausible?, *Anne Phillips* 263

Introducción

LA ALTERNATIVA REPUBLICANA*

Quizá la definición más conocida de democracia sea la que Lincoln contribuyó a popularizar: el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Sin embargo, esa idea se corresponde bien poco con la experiencia de los ciudadanos en el mundo contemporáneo. Éstos, incluso los que viven en las llamadas «democracias más consolidadas», perciben que su periódico acto de votación tiene muy poco que ver con cualquier forma de autogobierno colectivo. Las decisiones básicas acerca de cómo organizar su vida compartida están lejos de quedar bajo su control. No sólo se trata de la existencia de instituciones policiales y de seguridad, cada vez más poderosas, con amplia capacidad discrecional para controlar la vida de los ciudadanos sin atender a sus derechos y apenas sometidas a controles legales o políticos.[1] Muchos de los ámbitos en donde las gentes desarrollan buena parte de su vida social (empresas, barrios, familias) están sometidos a relaciones de autoridad que abarcan aspectos fundamentales de su existencia. Así, los propietarios de los medios de producción, con frecuencia toman decisiones o imponen reglas que alcanzan no sólo a los propios procesos de trabajo, sino que tienen que ver con los modos de vida de los trabajadores y, sobre todo, de las trabajadoras (indumentarias, decisiones reproductivas, formas de socialidad). Instituciones básicas (como el control judicial de la constitucionalidad, los bancos centrales, etc.), fuera de todo control democrático, asumen la competencia exclusiva sobre ciertos objetivos que afectan a aspectos básicos de la vida colectiva y sobre los que poco pueden decir los ciudadanos o sus representantes. Importantes grupos de opinión privados o con vinculaciones políticas no sometidas al escrutinio público son los que, *de facto*, deciden —filtran y

* Ernest Weikert y José Juan Moreso leyeron versiones preliminares de esta introducción. Conste aquí nuestro agradecimiento a ambos.

1. Tampoco podemos ignorar, claro, la existencia de nuevos retos de escala planetaria, como los ecológicos, que escapan a los escenarios de decisión y de justicia (Estados-nación) sobre los que se ha materializado hasta hoy mismo la actividad política.

estructuran cognitivamente— los principales problemas susceptibles de ser sometidos a la competencia política e, incluso, el inventario de las respuestas aceptables. Poblaciones enteras pueden ver cómo sus condiciones de vida cambian de la noche a la mañana no como resultado de sus decisiones, de sus esfuerzos o de sus errores, sino de flujos financieros o de poderosas voluntades especuladoras, hasta el punto de que las propias instituciones políticas no actúan en respuesta a las demandas de sus ciudadanos, sino tratando de suministrar a los mercados «buenas señales» (y, con ello, el autogobierno se supedita a esas «fuerzas ciegas», entre otras cosas porque cualquier intento de ejercer un control sobre las propias condiciones de vida es interpretado como una «mala señal»).

El vaciado de los ámbitos de decisión, el que los asuntos importantes de la vida política se decidan —si se deciden— en instancias ajenas al control público, se ha visto acompañado por una esclerotización de los mecanismos de participación y de debate. Los programas políticos, carentes de perfil ideológico o normativo reconocible, resultan apenas distinguibles, de tal modo que los partidos disputan antes acerca del trato con sus ideas (honestidad, coherencia) o de la manera de llevarlas a cabo (eficacia) que sobre su contenido, sobre los intereses que se reconocen justos y a los que hay que subordinar los intereses de otros segmentos de la población. En esas circunstancias, no resulta difícil entender la creciente apatía política de los ciudadanos, en un proceso que se ceba a sí mismo: la sensación de que su voz no cuenta, y de que las decisiones importantes son desplazadas hacia los profesionales de la política, tecnócratas o, incluso, más allá, a instancias alejadas de todo escrutinio político directo o indirecto.

De la mano de este proceso camina otro: la pérdida del vigor político y de la salud cívica de las sociedades. Los indicadores de esa circunstancia son muchos: la corrupción y el mercado de favores como estados normales del funcionamiento de las instituciones; la quiebra de las condiciones de cohesión —de freno a la desigualdad, de mínimo bienestar asegurado— de las comunidades políticas; y, seguramente, lo más importante, la privatización de la vida política, no sólo a través de la venta de empresas públicas o de medios de comunicación que, *de facto*, suponen en muchas ocasiones la entrega de importantes centros de poder o de instrumentos básicos (básicos en ocasiones) garantes de un mínimo escenario cívico, o al menos de su posibilidad, a unos pocos poderosos no sometidos a ningún tipo de control o exigencia de justificación, sino también mediante la existencia de filtros económicos que limitan el acceso a

la arena política —las costosas campañas, el papel decisivo de los medios privados de comunicación—, filtros que vacían de cualquier significado la idea de igualdad política, como nos lo recuerda la aparición en «democracias consolidadas» de empresarios políticos, populistas en condiciones de hacer uso de su fortuna para acceder al poder político y de envilecer hasta hacer irreconocible la idea misma de política.

Todas estas circunstancias están en el origen de diversas reacciones, de nuevas formas de intervención política, que no se ajustan a los marcos institucionales heredados. Unas adoptan distintas formulaciones «antisistema», de condena global y sin matices del conjunto de los escenarios públicos tradicionales, incluidos aquellos que eran garantía de principios democráticos o de tolerancia cívica. En otros casos, toman la forma de organizaciones de «un solo problema», que se profesan apolíticas, cuando no antipolíticas —porque hacen propia una estrecha idea de la política, que se agota en la política de los profesionales— y, en su encelamiento, dispuestas a proporcionar respuestas a «su» problema, en muchas ocasiones desatienden la complejidad de las tramas que hacen imposibles —o indefendibles normativamente— incluso las propias soluciones parciales. Finalmente, los llamados «nuevos movimientos sociales», que ya disponen de alguna experiencia política más meditada, se desenvuelven en un dilema de difícil solución, entre «integrarse», asumiendo responsabilidades de gestión, y mantener su identidad al precio de la esterilidad, de convertirse en «grupos de influencia» que operan desde la denuncia antes que desde las propuestas, con el perpetuo riesgo de desaparición, por distintas razones en cada caso; por disolución, en el primero, o por impotencia, en el otro.

Con independencia de la valoración que nos puedan merecer esas actitudes (muchas de ellas difusas, susceptibles de manipulación, expresión más de problemas que de soluciones), el hecho indiscutible es que, con su desconfianza respecto de las formas políticas tradicionales, muestran, por una parte, una voluntad de no dejar en manos de los políticos profesionales la gestión de los problemas (o al menos de someterlos a control y vigilancia), y, por otra, la presencia de importantes energías cívicas. En la tradición del pensamiento político, este tipo de actitudes se corresponden con dos conceptos clásicos, autogobierno y virtud, y con una herencia política en la que tales principios proporcionan identidad: el republicanismo.

No hay, pues, que sorprenderse del recuperado interés por una tradición que aparece en la trastienda, con diversas formas e intensidades,

de las revoluciones inglesas, americana y francesa. Sobre todo cuando, mientras tanto, también la filosofía política —frente a la crisis de fundamentos del paradigma hasta ahora dominante, el liberalismo— empieza a volver la mirada hacia aquella tradición, antigua pero enterrada discretamente en los dos últimos siglos. En cierto modo se ha producido un acompasamiento entre la crisis de las instituciones políticas y la crisis de las ideas. De una forma u otra, se ha ido confirmando la percepción de que las filosofías «de moda», de tinte liberal (o, más precisamente, liberal-conservador), resultaban deficitarias a la hora de proporcionarle a la vida política un cimiento normativo. Las apelaciones liberales a la democracia como «neutrales reglas de juego» resultaban estériles: difícilmente invitan al convencimiento o al compromiso a la hora de participar en la vida pública, especialmente cuando se trata de poblaciones expuestas a culturas y modos de vida diversos. No es de extrañar que, en esas circunstancias, algunos académicos se volvieran a interesar por una vieja tradición del pensamiento político, bruscamente truncada desde el siglo XIX, que se había conformado en explícita oposición a la tradición liberal. La preocupación por mantener las conquistas políticas y las tradiciones igualitarias heredadas de las primeras revoluciones democráticas conducía, de un modo muy natural, a volver la mirada hacia la tradición inspiradora de las fuentes normativas y políticas sobre las que se habían cimentado las instituciones en crisis.

Son ésas algunas de las coordenadas más importantes que ayudan a entender lo que, también esta vez, se podría llamar «el giro republicano». Para completar esta explicación, quizá cabría añadir, del lado de las organizaciones políticas, que ellas no dejaban de padecer los problemas mencionados más arriba, en su búsqueda —no exenta de torpezas y hasta de oportunismos, pero también honestamente desarmada de prejuicios— de un núcleo de pensamiento capaz de vertebrar intuiciones de profundo arraigo pero que, después de años de sequía ideológica, aparecían desprovistas de armazón intelectual. Sea como sea, el caso es que el republicanismo comenzó a aparecer como una fuente capaz de dar respuesta tanto a los retos intelectuales en los que había encallado la tradición liberal —la que históricamente había acompañado a la configuración de la moderna sociedad capitalista— como a los retos políticos inmediatos que parecen reclamar una mirada de horizonte más largo.

En todo caso conviene recordar, siquiera brevemente, cómo se ha producido ese giro en el ámbito de las ideas, de dónde arrancan las nuevas viejas ideas hacia las que ahora se vuelve la vista en la búsqueda de

respuestas. Resultaría ingenuo intentar sintetizar en pocas líneas una herencia política que, por su propia antigüedad y naturaleza política —y, por tanto, orientada a enfrentar retos prácticos más que problemas académicos—, está lejos de permitir una presentación axiomática. Proceder de esa manera resultaría más castrador que clarificador y, desde luego, injusto con los argumentos, necesitados del matiz, y con los autores, con puntos de vista en proceso de elaboración en muchos casos. Salvo que se aspire a otorgar certificados de limpieza de sangre o patentes de republicanismo sólo cabe, a estas alturas del debate, detectar los núcleos de reflexión y las propuestas que en torno a ellos se dan. Ésa será la intención que inspira esta introducción. Nos limitaremos a hacer un breve repaso de cómo se ha producido el giro republicano, de algunos conceptos que los republicanos han recuperado para la filosofía política y, sobre todo, de algunas propuestas políticas y económicas —muchas de ellas simples esbozos— que desde el republicanismo y sus entornos se han realizado.

Historia y republicanismo

El renacer republicano se inicia con la labor de un grupo de estudiosos de la historia de las ideas y las instituciones políticas, incómodos ante las perspectivas (liberales) con las que se estaba abordando la historia, en particular la historia americana del siglo XVIII. Fueron ellos quienes, en buena medida, prepararon el terreno sobre el que luego comenzarían a buscar inspiración académicos de las más diversas disciplinas.[2] Sus primeros trabajos importantes vieron la luz entre fines de los años sesenta y comienzos de los setenta. En ellos revisaron especialmente la historia norteamericana en la etapa independentista, criticando la lectura habitual de dicho período que hacía girar los acontecimientos revolucionarios

2. Como las líneas que siguen se encargan de mostrar, buena parte de la tarea de los historiadores se realizó en Estados Unidos. Ello no puede hacernos olvidar que, desde Italia y Francia, por razones distintas —Maquiavelo (y las repúblicas renacentistas) y la Revolución francesa, para decirlo sintéticamente—, una competente historiografía llevara tiempo ocupándose del republicanismo. Con todo, si hay que hablar de «escuela», esto es, de ciertos problemas y procedimientos metodológicos compartidos, con sensibilidad histórica y, también, de filosofía política, toca volver la mirada hacia un conjunto de investigadores procedentes de Cambridge, a muchos de los cuales se menciona más adelante. Véase Skinner, Dasgupta, Geuss, Lane, Laslett, O'Neill, Runciman y Kuper (2001).

en torno del liberalismo y, en particular, de la filosofía de John Locke, o al menos de una determinada interpretación bastante extendida de las obras de este autor, que permitía justificar desde supuestos contractualistas la defensa de ciertos derechos individuales, entre los que destacaban los de la libertad y la propiedad.[3] Esta posición, popularizada en el libro de Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, se había instalado en la historiografía norteamericana como postura oficial.[4] Conforme a la misma, el discurso lockeano —importado al nuevo continente con la llegada de los inmigrantes ingleses— se había ajustado perfectamente a los reclamos y expectativas de la sociedad americana, que era «lockeana» aún antes de la llegada de las ideas de Locke. En oposición a la interpretación de esa sociedad como «individualista, ambiciosa, protocapitalista o, en una palabra, "liberal"»,[5] el nuevo grupo de historiadores comenzó a mostrar no sólo la mayor complejidad —en términos de debate de ideas— de los acontecimientos pasados, sino —más radicalmente todavía— el papel relativamente marginal jugado por el pensamiento de raíz liberal en los orígenes de la revolución americana. A la vez que matizaba el peso de la tradición liberal, esta nueva camada de pensadores recordaba la importancia que en aquellos acontecimientos había tenido otra tradición de pensamiento, que hablaba en términos de virtudes y corrupción, y que se mostraba preocupada por las causas que fomentaban aquellas prácticas corruptas, en lugar de alentar otras más favorables al bienestar de la colectividad.

Entre tales investigaciones historiográficas, el trabajo pionero de Bernard Bailyn contribuyó a mostrar la riqueza de las ideas en circulación a finales del siglo XVIII. En esa época —señalaba Bailyn—, una enorme cantidad de escritores y propagandistas dieron a conocer sus críticas al régimen político dominante a través de periódicos y panfletos.[6] En los tiem-

3. En general, se asume que Locke es el principal precursor del liberalismo. Su justificación de las nociones de autopropiedad y de propiedad privada, junto a su desconfianza hacia los poderes públicos y en consecuencia su intento de «blindar» la esfera privada de los individuos, encajó perfectamente en un mundo que se transformaba rápidamente debido a la Revolución industrial y al desarrollo y la aplicación progresiva de la doctrina capitalista de mercado, un mundo en el que la naciente burguesía industrial comenzaba a alzar su voz y a reclamar protección frente a los abusos de los demás o del Estado.

4. Hartz (1955).

5. Rodgers (1992), pág. 13.

6. Bailyn (1967).

pos de la revolución, agregaba, las ideas que circulaban eran múltiples, y muchas de ellas tenían poco que ver con la tradición liberal de la que hablaba Hartz. De hecho, los revolucionarios norteamericanos tendieron a abrazar un discurso de repudio a la corrupción y los vicios, un discurso más bien hostil a un liberalismo que veían como fiel escudero de un incipiente capitalismo que asociaban a comportamientos egoístas, centrados exclusivamente en la búsqueda del beneficio privado, que acaban por envilecer a las gentes y propiciar nuevas formas de servilismo y de dependencia personal; en ese sentido suscribían una concepción antitiránica que prontamente retradujeron en reclamos a favor de la independencia y el dictado de una Constitución republicana.[7]

En su extraordinario libro *The Creation of the American Republic*, Gordon Wood supo continuar los pasos de su maestro, Bailyn, para mostrar de qué modo aquel discurso importado que hablaba de las virtudes encajaba bien con prácticas y formas de pensar propias de la vida norteamericana de aquellos años. En efecto, aquella retórica de raíz republicana encontraba un nicho ecológico muy acogedor en el nuevo continente: se ajustaba al pensamiento puritano entonces dominante en Estados Unidos, era favorecido además por la inexistencia de un grupo aristocrático hegemónico y también se beneficiaba de la ausencia de prácticas mercantilistas (prácticas que habitualmente eran asociadas con la corrupción del carácter individual y las costumbres sociales).[8]

J. G. A. Pocock fue, quizá, quien llevó más lejos aquellos desarrollos. En su opinión, la influencia del liberalismo lockeano había resultado más bien superflua dentro de la historia norteamericana, sobre todo cuando se lo comparaba con el peso propio de aquella otra tradición, de raíz republicana, que contaba con una historia mucho más vasta y poderosa.[9] De acuerdo con Pocock, el republicanismo que había influido en la

7. *Ibid*.

8. Véase este punto de vista en la introducción a Wooton (1994). En realidad, puede verse un diagnóstico similar en la lúcida disección de la organización política y la sociedad americanas que había realizado Alexis de Tocqueville entre 1835 y 1840; Tocqueville (1990).

9. «Por ejemplo —señala Pocock—, es una verdad convencional que la tradición política norteamericana es abrumadoramente —sino monolíticamente— lockeana; y aunque hoy esta visión resulta históricamente difícil de sostener —no puede decirse, por ejemplo, que la tesis de Louis B. Hartz haya sobrevivido al test del tiempo—, cualquier intento de remover a Locke del centro de los valores americanos [...] tiende a provocar una reacción vigorosa», Pocock (1981), pág. 70.

revolución norteamericana se remontaba a la época del Renacimiento, a los escritos de Maquiavelo, al primer pensamiento radical inglés ejemplificado por autores como James Harrington, y a partir de él a una cantidad de polemistas ingleses que, directa o indirectamente, habían llegado a influir en el pensamiento de los colonos norteamericanos. Así, y conforme a la presentación de este autor, la revolución norteamericana no fue el primer acto de una visión ilustrada de contenido finalmente liberal, sino el último episodio de una tradición que había comenzado en Florencia trescientos años atrás.

De este modo, de forma pionera, esta nueva corriente historiográfica desafiaba el extendido acuerdo académico existente acerca de cómo describir, y también acerca de cómo evaluar, las tradiciones políticas anglosajonas. A partir de ahí, una vez abiertas estas fisuras, muchos investigadores, provenientes sobre todo de la filosofía, la ciencia política y el derecho, comenzaron a abastecerse ideológicamente del republicanismo con el objetivo de desafiar otros consensos, prevalecientes en sus respectivas disciplinas e igualmente teñidos por el predominio de ese enfoque de orientación liberal. A continuación examinaremos tres de los principales núcleos normativos en los que tales reflexiones, muchas veces disímiles entre sí, tendieron a converger: la crítica a la noción liberal de la libertad; la reivindicación de la teoría republicana sobre el valor de la virtud cívica; y la defensa de una idea «fuerte» de democracia. Es en esos extremos donde la crítica republicana al liberalismo se perfila con mayor nitidez. Conviene, en todo caso, precisar que tras esta crítica común del liberalismo subyacen diferentes perspectivas republicanas.

El debate sobre la libertad

Uno de los primeros debates en los que convergieron muchos de estos nuevos estudios de inspiración republicana fue el referido al modo de concebir la noción de libertad. En particular, tales investigaciones tendieron a impugnar una idea dominante en la tradición liberal, que identifica la libertad como una noción «negativa», como la ausencia de intrusiones por parte de otros (frente a una concepción «positiva», que sostiene que un individuo es libre en la medida en que dispone de los recursos y los medios instrumentalmente necesarios para realizar —otros dirán determinar— sus propios planes de vida y, por lo tanto, su autogobierno o, incluso, como algunos llegarán a sostener, su autorrealización

personal). Un individuo es libre —parece decir el liberalismo— en ausencia de interferencias indeseadas de terceras personas. Según Quentin Skinner, filósofos como John Rawls «simplemente reformula[n] esta típica concepción [...] acerca de la relación entre los poderes del Estado y la libertad de los ciudadanos».[10] Esta visión de la libertad, agrega Skinner, es la misma que sostenía Isaiah Berlin en su famoso texto *Dos conceptos de libertad*,[11] donde «se expresa como la exigencia directa de "el mayor grado de no interferencia compatible con el mínimo de requisitos necesarios para la vida social"».[12] Y la misma que la visión presente en el conocido trabajo de Ronald Dworkin *Los derechos en serio*, y traducida en la expresión de «derechos como cartas de triunfo», entendidos como principios que siempre vencen a cualquier otra consideración, incluidas las basadas en decisiones democráticas.[13] Todas estas visiones, según Skinner, coinciden en entender la libertad en un sentido simplemente negativo, un sentido a su vez demasiado estrecho.[14]

Contra la noción negativa, Skinner advierte que «cualquier concepción de lo que significa para un ciudadano poseer o perder la libertad debe partir de lo que se considere que significa para una sociedad civil ser libre».[15] Por eso, a lo largo de alguna de las vertientes de la tradición republicana, los conceptos de sociedad libre, gobierno libre o república libre aparecen como centrales para definir el valor que se otorga a la libertad individual.[16] Un Estado libre es aquel que, en primer lugar, no está sujeto a coacciones, y que, segundo, se rige por su propia voluntad, entendiendo por tal la voluntad general de todos los miembros de la comunidad.[17] En este marco, es condición necesaria para el mantenimiento

10. Skinner (1996), pág. 108.

11. Berlin (1968). Como señalan Spitz (1995) y Pettit (1997), pág. 36, la distinción de Isaiah Berlin se corresponde con la trazada por Constant en el siglo XVIII, en «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos» (Constant [1989], págs. 257-285), lo que corroboraría la hipótesis de que el republicanismo afinó su particular concepción de la libertad cuando tuvo que disputar con una concepción competidora, la liberal.

12. Skinner (1996), pág. 106.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.* Para una excelente exposición de las críticas de Skinner al liberalismo en torno a la idea de libertad, véase Palonen (2003), cap. V.

15. Skinner (1998), pág. 23.

16. Así se puede ver en los textos de Cicerón, Maquiavelo, Harrington, Milton o Sidney.

17. Skinner (1984), pág. 301.

de la vida libre que los ciudadanos sean políticamente activos y que actúen comprometidos con la suerte de su comunidad. Este sentido de compromiso público debe llevar a los ciudadanos a defender a su comunidad frente a las amenazas externas que pongan en peligro la supervivencia de aquélla, y debe alentarlos a permanecer vigilantes frente a la posibilidad de que unos pocos —dentro de la propia comunidad— acumulen una indebida influencia política.

Así, la libertad no es, para Skinner, un sinónimo de ausencia de coerción, sino una situación que se caracteriza por la ausencia de dependencia. En este sentido, un republicano podría afirmar que una persona carece de libertad aun cuando no sufra de coerción física o amenazas por parte de otros. Y esto porque, incluso en ausencia de dicha coerción, una persona puede no ser libre si sus acciones y decisiones «dependen» de la voluntad de otros, esto es, se encuentran limitadas por éstos. Del mismo modo, una comunidad no podría considerarse libre en la medida en que para tomar decisiones sea dependiente de la voluntad de una comunidad vecina —en definitiva, en la medida en que sea incapaz de autogobernarse.

Philip Pettit ha cimentado un trabajo importante sobre el republicanismo, que parece arrancar también de una incomodidad frente a la lectura liberal de la libertad.[18] En sus objeciones a dicha postura, Pettit opta por una estrategia muy emparentada con la de Skinner, y defiende una noción de libertad que se diferencia tanto de la visión liberal «negativa», como de la «positiva».[19] El error liberal, según este autor, ha consistido en tomar la «ausencia de interferencia» como una característica definitoria de una situación de libertad. En su lugar, sostiene una idea de libertad caracterizada como *no dominación*. Lo que distingue, pues, la libertad republicana es la ausencia de dominación, y no la ausencia de interferencia. Alguien interfiere en mi libertad cuando mediante una acción u omisión deliberada restringe mis cursos de acción posibles. Sin em-

18. Pettit (1997), primera parte; (2001), cap. 6, y (2002a). Véase también el artículo de Pettit en este volumen.

19. Una estrategia idéntica (a pesar de que la terminología no es completamente coincidente) ya había sido formulada por Crowford B. Macpherson, en Macpherson (1973), cap. V, especialmente págs. 117-119. El autor canadiense, olvidado en la obra de Pettit, criticaba con argumentos paralelos la distinción trazada por Isaiah Berlin. Y aunque Macpherson se consideraba a sí mismo un autor liberal, no es difícil encontrar importantes rasgos republicanos tanto en Macpherson (1973), como en su obra más difundida, *La democracia liberal y su época* (1977), cap. V.

bargo, en contra de lo que parecen sostener los liberales, no toda interferencia en mis cursos de acción está injustificada y, sobre todo, no toda violación de mi libertad implica una interferencia.[20] Una interferencia está justificada, y por lo tanto no viola mi libertad, si es justa, si no es arbitraria.[21] Por otra parte, alguien puede estar situado en una posición de dominación sobre mí sin necesidad de interferir realmente en mis cursos de acción, y violar así mi libertad. Una situación de dominación sería aquella en donde alguien «*puede* interferir de manera arbitraria en las elecciones de la parte dominada: puede interferir, en particular, a partir de un interés o una opinión no necesariamente compartidos por la persona afectada».[22] Según Pettit, la tradición republicana ha atendido mayoritariamente a este aspecto más profundo de la libertad (la no dominación), mientras que la liberal ha quedado extrañamente atrapada por la inmediatez de la no interferencia.[23]

20. Pettit (1997), pág. 41.

21. El derecho me prohíbe, por ejemplo, matar a otro individuo si no es en circunstancias muy extremas, y eso supone una restricción obvia de mis cursos de acción, supone una interferencia. Pero dicha interferencia no es arbitraria, sino que precisamente está justificada por la protección general de la libertad de los ciudadanos, así que no puede implicar una violación de mi libertad más que en un sentido muy primario.

22. Pettit, (1997), pág. 41. (La cursiva es nuestra.) Pettit ilustra esta situación con el ejemplo del amo benevolente y el esclavo. El hecho de que un amo sea benevolente y decida no interferir en los cursos de acción de su esclavo no hace al esclavo más libre, puesto que la relación que se establece entre los dos es de dominación (*ibid.*, pág. 41). Podríamos trasladar el ejemplo a un escenario más actual. Supongamos un matrimonio musulmán que vive en un Estado islámico integrista en el que los derechos de las mujeres están fuertemente limitados, y en el caso de que estén casadas, las somete a la voluntad, al *arbitrio*, de su marido. Supongamos también que en este caso el marido es benevolente y «permite» a su mujer desarrollar los cursos de acción que ésta elija. El hecho de que el marido no interfiera en los planes de vida de su mujer convertiría a ésta en libre, según la noción de libertad negativa liberal. Sin embargo, el contexto social y la estructura jurídico-institucional en la que se encuentran sitúan al marido en una posición dominante respecto a su mujer, es decir, le conceden el poder de decidir si interfiere o no en los cursos de acción de ésta. Así pues, diremos que dicha mujer no es *realmente* libre, porque existe dominación (aunque no exista interferencia).

23. A pesar de lo atractiva que pueda parecer la estrategia de Pettit al presentar con nitidez las diferencias entre la libertad liberal y la republicana, podríamos preguntarnos sensatamente si dicha distinción puede sostenerse con solidez. En efecto, la noción estricta de libertad en sentido negativo puede ser atribuida sin lugar a dudas a liberales conservadores o libertarios como Robert Nozick (liberales a-la-derecha-del-centro, en terminología de Pettit), pero es más dudoso que pueda predicarse de los liberales igualitarios como John

Otros autores republicanos, en cambio, han optado por estrategias algo diferentes a las seguidas por Skinner o Pettit.[24] Michael Sandel parece ser el filósofo que ha llevado más lejos el republicanismo en su enfrentamiento con el liberalismo y, en particular, en su búsqueda de una reformulación del concepto de libertad. En principio, y junto con Skinner o Pettit, Sandel también considera que el republicanismo se distingue del liberalismo, ante todo, por el modo en que entiende la idea de libertad. Como ellos, Sandel caracteriza el liberalismo como una postura que defiende la libertad como no interferencia, y conforme a la cual el Estado no debe tomar partido en relación con las concepciones del bien de cada individuo, ya sea prestando su fuerza en favor de una cierta concepción particular o tornando más difícil para algunos la persecución de los planes de vida que prefieren. Ahora bien, Sandel, a diferencia de los anteriores republicanos, ataca la tesis liberal desde una posición que reivindica la idea de «libertad positiva.» En su opinión, «[la] insistencia en que el gobierno sea neutral frente a visiones del bien que compiten entre sí deja a los liberales mal situados para recurrir a argumentos morales y religiosos en los debates políticos. La idea de que la libertad consiste en la capacidad de elegir nuestros propios fines individuales dificulta la posibilidad de que los liberales presten atención a lo que significa la pérdida de la agencia colectiva y la erosión de la comunidad».[25] Asentado en este

---

Rawls o Ronald Dworkin (liberales a-la-izquierda-del-centro). Pettit admite que «muchos liberales de izquierda se sentirían incómodos con esta forma de encasillarlos», y que «[e]llos entienden su liberalismo más cerca de la posición republicana que de la libertariana»; Pettit (1997), pág. 27. Pero, de todas maneras, insiste en que ambas corrientes del liberalismo comparten una misma concepción de la libertad como no interferencia, y que lo que las distingue es simplemente que los liberales igualitarios otorgan también un valor importante a la igualdad. No obstante, es difícil ver hasta qué punto sus objeciones no serían salvadas apropiadamente por un principio como el principio de la libertad defendido por Rawls en su teoría de la justicia.

24. Una crítica no infrecuente, aunque pueda parecer paradójica en relación con lo que se dirá después, es la que destaca el carácter elitista de la libertad republicana (también llamada neorromana). Con solvente erudición histórica así lo ha hecho Maddox (2002).

25. Sandel (1998), pág. 328. A pesar de que tanto para Sandel como para Skinner el concepto de autogobierno es clave para definir el propio concepto de libertad, existen diferencias claras entre sus planteamientos. Para Skinner, la idea de autogobierno sólo se vincula a la posibilidad que tienen los ciudadanos de participar activamente en la toma de decisiones políticas o públicas, y es en ese campo de acción donde el ciudadano debe mostrarse virtuoso, pudiendo preservar el ámbito privado de actuación bajo la protección de los derechos de libertad negativa, y en consecuencia preservando la neutralidad esta-

tipo de convicciones, defiende una posición que vincula la libertad con el autogobierno, con la capacidad de la comunidad para tomar el control de sus propios destinos. El logro del autogobierno —asume Sandel— requiere la presencia de ciudadanos dotados de ciertas cualidades de carácter, de ciertas disposiciones morales que los lleven a identificarse con la suerte de los demás y, en definitiva, con los destinos de su comunidad. Y esto, a su vez, requiere dejar de lado la idea liberal del Estado neutral, para reemplazarla por un Estado activo en materia moral, y decidido a «cultivar la virtud» entre sus ciudadanos.[26]

Así pues, aun si las diferentes versiones coinciden en su crítica a la idea de libertad liberal, existen diferencias importantes en su idea de la libertad republicana. Criticando la noción «negativa» de la libertad, algunos republicanos parecen poner el énfasis en la participación política como algo intrínsecamente valioso —y defienden así una idea robusta de la libertad «positiva»—, mientras que otros mantienen que la concepción republicana de la libertad se diferencia tanto de la noción negativa clásica como de la positiva.

Ciudadanía y virtud cívica

La compartida crítica republicana al ideal liberal de la libertad vino acompañada, indefectiblemente, del cuestionamiento de la relación Estado-ciudadanía. Conforme a la versión liberal impugnada, el Estado debe ser fundamentalmente tolerante y respetuoso con los derechos de todos. Debe aceptar las decisiones de cada individuo respecto de su propia vida, lo cual exige de aquél un firme compromiso con el ideal de la neutralidad. Un Estado sería debidamente neutral en la medida en que no interfiriera en las elecciones vitales de sus miembros, ya sea para alentar algunas decisiones o para desalentar otras. El Estado, se dice, no debe «tomar partido» por ninguna concepción moral particular, debe «abstenerse» de cualquier tentación al respecto para convertirse, en todo caso, en un garante de las opciones morales de sus miembros. En este sentido, también el gobierno debe estar preparado para actuar con una ciudadanía pasiva

tal en dichos ámbitos. Para Sandel, en cambio, el autogobierno se traslada a todos los ámbitos de actuación personal: aquí, la frontera entre esfera pública y esfera privada del ciudadano queda desdibujada.

26. Sandel (1996).

política y cívicamente, que se atrinchera en su vida privada. El Estado debe ser respetuoso con tales opciones, tanto como los ciudadanos deben ser respetuosos con los derechos de los demás.

Para el republicanismo, la relación entre el Estado y los ciudadanos, tanto como la de los ciudadanos entre sí, resulta mucho más compleja. El estatuto republicano de ciudadanía no sólo proporciona al individuo determinados derechos vinculados a la libertad, sino que además le exige asumir determinados deberes que van más allá del mero respeto por los derechos de los demás. Implica asumir un compromiso en relación con los intereses fundamentales de la sociedad en su conjunto, lo cual a su vez supone la existencia de ciertas cualidades de carácter propias de cada uno de los miembros de la comunidad. Éstas son, según Skinner, «las capacidades que nos permiten por voluntad propia servir al bien común, y de este modo defender la libertad de nuestra comunidad para, en consecuencia, asegurar el camino hacia la grandeza, así como nuestra propia libertad individual».[27] Por ello, en su opinión, las virtudes públicas aparecen íntimamente relacionadas con el sostenimiento de la libertad republicana.[28] «Una república que se autogobierna —sostiene Skinner— sólo puede perdurar [...] si sus ciudadanos cultivan esa cualidad decisiva a la cual Cicerón denominó *virtus*, los teóricos italianos más tarde convirtieron en *virtù* y los republicanos ingleses tradujeron como *civic virtue o public-spiritedness* (virtud cívica o vocación pública). Así, el término se emplea para denotar el espectro de capacidades que cada uno de nosotros debe poseer como ciudadano: las capacidades que nos permiten por voluntad propia servir al bien común, y de este modo defender la libertad

27. Véase el artículo de Skinner incluido en este volumen, pág. 106.

28. Para Michael Sandel, las virtudes cívicas (sin distinción clara entre las públicas y las privadas) deben plasmar una estrecha vinculación entre ciudadano y comunidad. En primer lugar, es necesario que el ciudadano participe en el autogobierno de la comunidad, y lo haga en pro del bien común. Hasta aquí, su posición no se distinguiría de la de Sunstein, Skinner o Pettit. Pero su tesis se completa de modo distinto. De hecho, en clara herencia aristotélica, el ciudadano define principalmente su identidad mediante sus relaciones de adhesión al grupo o comunidad, así como a los valores y tradiciones distintivos de dicha comunidad. El ciudadano no es nada sin la comunidad. Como ya hemos visto antes, Sandel critica duramente el principio de neutralidad liberal: el Estado, en su opinión, debe promover ciertos planes de vida, capaces de evitar la heterogeneidad que termina destruyendo los lazos comunitarios, y lograr la integración y cohesión culturales deseables. Sandel (1996) y (1998).

de nuestra comunidad para, en consecuencia, asegurar el camino hacia la grandeza, así como nuestra propia libertad individual.»[29]

Conforme con esta versión «neorromana» del republicanismo, la vida comunitaria requiere de sus miembros una fuerte disposición a poner la propia vida al servicio público. En su momento, reclamos de este tipo exigieron sobre todo el fortalecimiento de cualidades de carácter tales como, por ejemplo, el coraje, entendido como la disposición a defender la república contra las amenazas de comunidades enemigas; o la prudencia, que favorece que cada uno desempeñe el papel público que le corresponde, sin cometer indebidos excesos. De acuerdo con esta visión clásica, el fracaso en el desarrollo de virtudes como las señaladas es considerado una muestra de *corrupción*. El ciudadano corrupto sería, entonces, aquel que es incapaz de reconocer los reclamos que su comunidad le presenta, dado que prefiere, en lugar de sostenerlos, optar por la defensa de sus propios intereses.

En un sentido similar, Philip Pettit considera que las leyes republicanas necesitan del sostén de «formas republicanas de virtud, o de buena ciudadanía, o de civilidad».[30] Y esa necesidad de civilidad deriva, siempre según Pettit, de tres razones básicas.[31] Por un lado, la extensión de las virtudes cívicas asegura una mayor obediencia y respeto a las leyes republicanas. De ese modo, además, las leyes atienden mejor «a los intereses mudadizos de la gente y a los procesos de clarificación de las interpretaciones de esos intereses: con la necesidad de disponer de leyes que satisfagan las restricciones ligadas a la disputabilidad democrática».[32] Finalmente, al extenderse la civilidad, el funcionamiento y la aplicación del ordenamiento jurídico republicano mejora, ya que los ciudadanos actúan no sólo como obedientes acatadores de la ley, sino también como custodios preocupados de que nadie se desvíe del cumplimiento de la misma. En definitiva, el valor que otorga Pettit a las virtudes cívicas se halla muy vinculado al funcionamiento adecuado del Estado de derecho, lo cual convierte su enfoque en algo que la mayoría de los liberales convendría en aceptar.

29. Véase Skinner, en este volumen, pág. 106.

30. Pettit (1997), pág. 326.

31. *Ibid.*, págs. 319-325.

32. *Ibid.*, pág. 320. La idea de «disputabilidad democrática» (*contestatory democracy*) de Pettit puede verse como una defensa de la democracia deliberativa, para él vinculada, como para Sunstein, Habermas y tantos otros, al republicanismo. Volveremos más adelante sobre este punto.

Al igual que Pettit, autores como Cass Sunstein ven en la extensión de las virtudes cívicas una condición necesaria del buen funcionamiento de la democracia.[33] «[L]a virtud cívica —sostiene Sunstein— debería desempeñar un papel fundamental en la vida política. No hay misterio alguno en este argumento; sencillamente se refiere a la interpretación según la cual se supone que los ciudadanos y sus representantes, en su capacidad de actores políticos, no sólo preguntan qué les conviene, cuáles son sus propios intereses, sino también cuál será la mejor forma de beneficiar a la comunidad en general (esto entendido como una respuesta a la mejor teoría general de bienestar social). Así entendido, el requisito da lugar a una amplia gama de posiciones posibles; pero es sin embargo una limitación. En algunas ocasiones, se apela a la virtud cívica con el fin de fortalecer el carácter individual, un tema de particular importancia en el pensamiento republicano clásico. Pero los republicanos modernos invocan a la virtud cívica en especial para promover la deliberación puesta al servicio de la justicia social, no para elevar el carácter de los ciudadanos.»[34]

Sunstein se distingue así de otras concepciones del republicanismo. Para este autor, el republicanismo moderno puede y debe desentenderse de toda vocación por reformar o recrear el carácter de la gente: lo único que se requiere actualmente es activar ciertas energías básicas necesarias para el debate democrático. Ahora bien, como veremos, ésta no es una posición predominante en el debate contemporáneo. Hay quienes, como Sunstein o Pettit, huyen de cualquier acercamiento a posiciones perfeccionistas. Hay quienes, como Pocock o Sandel, consideran que no hay alternativa a este tipo de políticas si es que se quiere asumir un compromiso serio con el ideal del autogobierno. Aun otros, como Skinner o Habermas, tratan de encontrar un equilibrio entre la promoción de comportamientos virtuosos y el alejamiento del perfeccionismo. Algunos defienden las virtudes republicanas de modo meramente instrumental, y como medio para mantener viva una sociedad respetuosa de los derechos. Otros lo hacen de modo no instrumental, porque las consideran una parte esencial del florecimiento humano. En definitiva, y según veremos en este volumen, los autores que sostienen el pensamiento republicano exhiben radicales diferencias en cuanto a las virtudes que reivindican y al tipo de acciones que se muestran dispuestos a promover con el objeto de fortalecerlas.

33. Sunstein (en este volumen).

34. Véase pág. 153 de este volumen.

Con todo, ese reconocimiento de las discrepancias entre republicanos no corrige el aspecto fundamental que tratamos de reflejar: las diferencias que separan a republicanos de liberales (o, al menos, a una mayoría de liberales de una mayoría de republicanos) con respecto a las virtudes cívicas. Los liberales pueden mantener posiciones disímiles entre sí en los principios de justicia que defienden,[35] pero se encuentran fundamentalmente de acuerdo en la necesidad de evitar o proscribir todo énfasis en el lenguaje y la práctica de las virtudes cívicas, porque entienden que éstas están vinculadas necesariamente a concepciones concretas del bien y, por lo tanto, deben mantenerse alejadas del ámbito de actuación del Estado.[36] Para los republicanos, en cambio, dicha tarea es esencial para el mantenimiento de la estructura que hace posible tanto la libertad individual como, fundamentalmente, la libertad colectiva.

Una democracia fuerte

En su crítica al liberalismo, los autores republicanos también han mostrado su descontento con respecto al modo en que habitualmente se organizan las democracias modernas. Se muestran críticos con una democracia que opera desde la apatía política de los ciudadanos; denuncian la pérdida de legitimidad democrática de las decisiones políticas; y advierten del peligro que se corre desde el punto de vista de la protección de la li-

35. Las diferencias que existen en el seno del liberalismo acerca de las concepciones de lo justo son bien conocidas. Así, para un libertariano como Nozick, las medidas de redistribución de riqueza impuestas por el Estado no son justas porque transgreden la frontera entre esfera pública y privada, imponiendo un cierto plan de vida que viola la libertad individual estrictamente entendida de aquellos que deben redistribuir parte de su patrimonio. En cambio, para un liberalismo igualitario como el de Rawls dichas medidas de redistribución encaminadas a asegurar la provisión de los bienes primarios a todos los ciudadanos entrarían dentro de lo correcto, y por lo tanto suponen límites legítimos o justos a las concepciones del bien enmarcadas en la esfera privada de los ciudadanos.

36. De todos modos, también es cierto que, poco a poco, y en buena medida a partir del avance de las críticas republicanas, varios autores de inscripción liberal han comenzado a reflexionar sobre el papel de las virtudes cívicas en el marco de sociedades organizadas conforme a principios liberales. Véanse, por ejemplo, Macedo (1990), Galston (1991), o el mismo Rawls (1993), principalmente en la pág. 194. Acerca del acercamiento que puede advertirse, en este sentido, entre republicanos y liberales véanse, por ejemplo, Pettit (en este volumen), Sunstein (en este volumen) y Kymlicka (en este volumen), y con la misma tesis, en el contexto español, Rubio Carracedo (2002) y Vargas-Machuca (2002).

bertad individual. Y aunque en las tesis positivas, como en los casos anteriores, existen miradas muy diferentes, la mayoría de ellas defienden lo que podríamos denominar una noción «robusta» o «fuerte» de democracia.[37]

También aquí los historiadores marcaron el punto de partida. Pocock, en particular, fue uno de los que más tempranamente criticaron la visión liberal de la democracia.[38] Según esa visión, caracterizada como «pluralista», la democracia se entiende como lucha entre diferentes grupos que compiten entre sí por ganarse el favor de los individuos en las contiendas electorales y, para dicho fin, tratan de presentarse ante los electores como opciones atractivas, acomodando sus programas y propuestas a los intereses que busquen captar. Los ciudadanos actúan entonces como «consumidores» pasivos y orientan sus votos atendiendo únicamente a las opciones que les aseguren la defensa de sus intereses, escogiendo entre las distintas «ofertas» políticas de modo parecido a como escogen entre distintos productos en el mercado. Los votantes no se interesan por el bien público, ni tampoco los políticos están obligados a hacerlo. Sencillamente, si quieren obtener el poder, deben proporcionar ofertas electorales que atraigan el mayor número de votos posible. Los ciudadanos agotan su actividad política en el acto de votar. Cualquier papel más activo se contempla bien como imposible —porque los ciudada-

37. Tomamos la cada vez más extendida expresión «democracia fuerte» de Barber (1984). Sobre la distinción entre los modelos de democracia liberal y republicana y las implicaciones que tienen con cada uno de ellos la democracia participativa y la democracia deliberativa pueden verse dos estrategias algo diferentes en Ovejero (2002), cap. III, Ovejero (2003a y 2003b), y Martí (2003). Una caracterización aún más diversa de las anteriores puede encontrarse en Rubio Carracedo (2002).

38. Pocock se aproxima a la visión liberal de la democracia afirmando que «Locke, Montesquieu y Hume proveyeron las bases del federalismo de Hamilton y Madison —y especialmente de la doctrina presentada por Madison en el escrito número 10 de *El Federalista*— y de una política de individualismo liberal y capitalista, un pluralismo constitucionalista basado en los intereses legítimos de individuos y grupos, una filosofía moral que coloca el interés y la pasión en el lugar de la razón y la virtud», Pocock (1981), pág. 71. Del mismo modo, Sunstein señala que «[u]no de los mayores aportes de los estudios históricos modernos ha sido esclarecer el papel del pensamiento republicano antes, durante y después de la ratificación de la Constitución estadounidense. Ya no es posible ver un consenso lockeano en el período fundacional, o considerar a los padres fundadores pluralistas modernos que creían que los intereses individuales son la fuerza motriz inevitable que se halla detrás del comportamiento político. El pensamiento republicano desempeñó un papel central en el período fundacional, y ofrece una sólida concepción de la política y de las funciones del constitucionalismo»; véanse Sunstein (en este volumen), y también Sunstein (1984; 1985).

nos «no están para esas cosas», para unas actividades públicas que juzgan costosas y que por eso derivan en políticos profesionales—, bien como algo demasiado arriesgado, ante el temor de que un papel más activo por parte de la ciudadanía encienda «pasiones» impropias y, en definitiva, desestabilice al gobierno.[39] Como señala R. Dagger, «[esta] forma de pensar sobre la ciudadanía y la política se encuentra por completo alejada del ideal republicano de la virtud cívica. Resulta, en cambio, consistente con el liberalismo, o al menos con una línea del liberalismo que va de Hobbes a Bentham y James Mill, que considera el ámbito de lo público como formado por una colección atomista de individuos desvinculados entre sí, y que ve a la política, simplemente, como otra forma de avanzar o defender los intereses personales de cada uno».[40]

Contra aquella idea austera, demasiado pobre, de la democracia, el republicanismo ha sostenido que la democracia no debe reducirse a una confrontación entre grupos y a una mera agregación de preferencias. Según Sunstein, la visión liberal pluralista «se muestra indiferente ante las preferencias, siempre que no intervengan la fuerza y el fraude. Y puesto que no atiende a las fuentes y los efectos de las preferencias negativas, dicho sistema generará resultados inaceptables».[41] El hecho, por ejemplo, de que las mujeres manifiesten su acuerdo con la situación que padecen en una comunidad que las excluye o discrimina puede ser, en buena medida, resultado de que sus preferencias se moldean dentro de un contexto opresivo, de esa misma exclusión. La psicología social ha mostrado que, a través de diversos mecanismos, los individuos distorsionan sus preferencias. Ello equivale a reconocer implícitamente que podemos precisar con algún detalle cuándo las preferencias se forman en correctas circunstancias, tanto normativas como epistémicas.[42] Pues bien, una sociedad democrática, dirán muchos autores republicanos, debe asegurarse de que se dan las condiciones para separar las «buenas» preferencias de las «malas», o para corregir estas últimas, entendiendo por preferencia «mala» aquella formada de modo incorrecto, que es producto de un sistema institucional injusto o de condiciones cognitivas distorsionadas (por

39. Por lo demás, dicho activismo resultaría siempre condenable, ya que al exigir o alentar la participación se estaría interfiriendo en el «ámbito privado» protegido por la «libertad negativa».

40. Dagger (1997), pág. 105.

41. Sunstein (en este volumen). Véanse también Sunstein (1984; 1985; 1991 y 1993).

42. Elster (1983).

ejemplo, la ausencia de información). Ese proceso de decantación de las preferencias bien formadas no requiere la presencia de funcionarios «ilustrados», capaces de discriminar las preferencias que «merecen» considerarse de las que no. Al contrario, hay razones para pensar que, con independencia de su mejor o peor voluntad, tales funcionarios —o cualquier otra élite— están expuestos a diversos sesgos cognitivos que, por ejemplo, les llevan a no atender o a no ponderar problemas a los que no se ven expuestos. Por ello, los republicanos defienden, además de diversas propuestas para asegurar la presencia en las decisiones de los segmentos sociales tradicionalmente excluidos —aquellos cuyas razones pocas veces son atendidas—, diseños institucionales que sometan las preferencias de todos a un proceso de clarificación radicalmente democrático, esto es, a un proceso de discusión inclusivo e intenso. La deliberación, a través de diversas instancias, atendiendo a criterios relacionados con el bien común, favorece esa tarea depuradora:[43] a través de tal discusión, conforme veremos, todos deberán someter sus ideas y propuestas a la crítica de los demás.[44]

Ahora bien, no todos los autores republicanos relacionan la democracia fuerte con el «lavado de preferencias». Al menos, no lo hacen de un modo tan directo como Sunstein. Para la mayoría de ellos, una democracia fuerte significa, ante todo, un sistema político en el que la ciudadanía participa activamente, en donde el gobierno no queda en manos de unos pocos, de una aristocracia elegida, como dijeran los antifederalistas.[45] En este sentido, recuperan críticamente el legado de Rousseau, y con él evalúan negativamente a los gobiernos que no son producto de la «voluntad general», ni están al servicio de ella. La participación activa aparece como el único medio adecuado para lograr el fin común de consolidar una sociedad libre (véase, al respecto, el análisis de Alan Patten en este mismo volumen). Para otros autores, como Sandel, la democracia robusta, republicana, se opone fundamentalmente a la noción de democra-

43. Véase, por ejemplo, la defensa que hace Pettit (1997) de una visión de la democracia basada en el «desafío popular», lo que él denomina *contestatory conception of democracy*.

44. Encontramos una primera defensa republicana explícita de la idea de deliberación asociada a la labor parlamentaria en el *Eikonoclastes* de John Milton; véase Skinner (1998), pág. 48. De todas maneras, esta visión deliberativa tiene ya sus raíces en el primer republicanismo, como el de Aristóteles. Bohman y Rehg (1997) y Elster (1998) son dos excelentes recopilaciones de textos sobre la cuestión de la democracia deliberativa actual.

45. Barber (1984).

cia «procedimental», avalada por buena parte de la teoría liberal,[46] una visión conforme a la cual la democracia consistiría fundamentalmente en «la provisión de una estructura de derechos que respetan a las personas como seres libres e independientes, capaces de escoger sus propios valores y fines».[47]

En definitiva, podemos ver que, a partir de preocupaciones y objetivos parcialmente diferentes, los republicanos aparecen unidos en su compartida incomodidad frente a los principales rasgos que definen la democracia actual. Dichos rasgos, conviene advertirlo, no son considerados como el mero resultado azaroso de circunstancias singularmente desfavorables, sino también de voluntades inspiradas en ciertos principios —liberales— bien definidos y asentados, y que merecen, por ello, una revisión crítica.

Los compromisos institucionales del republicanismo

El republicanismo es, antes que nada, una tradición política. Tomarse en serio esa obviedad no carece de implicaciones. La primera ya se apuntó al principio: su desarrollo no es el mismo que el de una teoría científica, no depende de unas preguntas precisas que, discutidas entre académicos, son contestadas o descalificadas a lo largo del tiempo. La segunda: su vocación última es materializarse socialmente a través de cambios institucionales. Una tercera conclusión se sigue de las dos anteriores: al traducir los reclamos republicanos más abstractos —una noción distinta de libertad, una reivindicación del papel de las virtudes públicas, la defensa de una noción «fuerte» de democracia— en propuestas institucionales concretas, los autores republicanos muestran serias diferencias entre sí. ¿Qué implica realmente el compromiso con una vida pública activa? ¿Qué debe hacerse para respetar y alentar de modo efectivo el respeto de ciertas virtudes cívicas? ¿Qué implican estas medidas respecto del tradicional compromiso liberal con el resguardo de los derechos fundamentales? Y ¿qué es lo que suponen respecto del modo en que se reflexiona sobre las instituciones propias de la democracia?

El republicanismo romano pensaba en cuerpos legislativos bicamerales, capaces de representar todos los intereses sociales. Contando con una

46. Sandel (1996).
47. *Ibid.*, pág. 4.

cámara capaz de representar a la clase senatorial, y con otra destinada a representar al *populus*, el balance de poder quedaba fundamentalmente garantizado. Esta idea, sintetizada por Cicerón en la máxima *Potestas in populo, auctoritas in senatu*, apareció entonces como la clave constitucional capaz de favorecer el equilibrio y la estabilidad que no se había conseguido alcanzar en Grecia. En Roma, plebeyos y patricios aparecían indisolublemente unidos. Se trataba de un «gobierno mixto» —uno que no era ni puramente aristocrático ni puramente democrático— que sólo en ocasiones excepcionales podía ser reemplazado por el ejercicio absoluto de la autoridad, por el *imperium*. El legado del «gobierno mixto» resulta ambiguo, pero en él subyace todavía una enseñanza importante, que nos dice que si no se asegura la representación de los distintos sectores sociales en el proceso de toma de decisiones, es virtualmente imposible asegurar que las normas creadas reflejen el interés común. En particular, los romanos se preocuparon por asegurar que el pueblo pudiera, ya que no tomar decisiones directamente, gozar de un decisivo poder de veto, capaz de echar abajo a cualquier gobierno. Era un modo, entre otros, de asegurar que el bien común no se desatendía. En ese sentido, por cierto, la tradición romana —según nos muestra Skinner, en este mismo volumen— recurría al juramento religioso como una forma de comprometer a los individuos con la idea de bien común. De esa forma, se tenía la certeza de que, para el ciudadano, ofender a los dioses era peor que perder la vida en el campo de batalla. (Y resulta difícil resistir la tentación de especular acerca de cómo, contemporáneamente, se podrían recuperar ciertas formas de «interpelar» a la ciudadanía de tal modo que ampliaran —como lo hicieran entonces los republicanos— el compromiso colectivo con intereses que son comunes.)

A diferencia del republicanismo de origen romano, el republicanismo «anglosajón» estaba fundamentalmente interesado en desafiar el orden político predominante, que sistemáticamente dejaba fuera del juego político a la mayoría de la población. Ésta fue la orientación que distinguió, de modo pionero, a las demandas avanzadas por los «Levellers» en los famosos debates de Putney, debates que enfrentaron a los representantes electos de los exitosos regimientos ingleses con sus generales. «El pueblo inglés —sostuvo entonces Thomas Rainsborough— no se encuentra atado por decisiones en las que carece de toda voz.» Fue éste, también, el clamor de los radicales «Diggers», y el que más adelante asumiría John Wilkes, en una batalla inicialmente solitaria contra un sistema político tan excluyente como corrupto. Después, a mediados del siglo XVIII,

numerosas asociaciones y grupos de activistas comenzaron a expandir y dar contenido y consistencia teórica a tales demandas. Eso es lo que hicieron las primeras agrupaciones radicales inglesas —desde la Constitutional Society a la Society of the Supporters of the Bill of Rights— y lo que defendieron muchos de sus seguidores y propagandistas —Joseph Priestley, Richard Price, William Godwin, James Burgh, John Cartwright—. El programa político esbozado entonces en Inglaterra trascendió hacia América, y tuvo especial éxito en Estados Unidos, donde fue retomado y desarrollado por figuras de la talla de Thomas Paine y Thomas Jefferson. A pesar de las múltiples derivaciones de aquellas ideas iniciales, el programa político republicano tendió a mantener siempre un núcleo común. Entre otras cosas, abogó por la expansión de los derechos políticos; insistió en la necesidad de renovar el elenco parlamentario dominado por una élite que se mostraba inamovible (por ejemplo, a través de mecanismos como el de la rotación obligatoria)[48] y criticó la «insuficiencia de las elecciones [como medio para] asegurar la libertad política».[49]

Asentados en aquellas tradiciones, y preocupados por restaurar una «política del bien común», muchos autores contemporáneos se han interesado en mostrar las continuidades posibles que en nuestras sociedades podría tener el republicanismo. Skinner formula de modo descarnado lo que podría reconocerse como el punto de partida compartido que rige al republicanismo a la hora de hacer propuestas institucionales: «[para los autores republicanos] la pregunta más profunda e inquietante continúa siendo la siguiente: ¿cómo se puede persuadir a ciudadanos de naturaleza egoísta a actuar de manera virtuosa, de tal forma que puedan aspirar a maximizar una libertad que, si estuviera en sus manos, indefectiblemente desaprovecharían?». Y no muestra dudas en su respuesta. Para él, es evidente que, enfrentados a dicha situación, «los autores republicanos depositan toda su fe en los poderes coercitivos de la ley». Citando a Maquiavelo, sostiene que «es el hambre y la pobreza lo que vuelve trabajadores a los hombres [...] y son las leyes las que los vuelven buenos».[50] Obviamente, una visión como la anterior directamente parece poner cabeza abajo las recomendaciones liberales sobre el papel de la ley y el Estado.

48. Véanse, por ejemplo, el trabajo de James Burgh «Political Disquisitions» o «Take your Choice», de su discípulo John Cartwright. Para un análisis al respecto, véase Peach (1979).

49. Taylor (1814), pág. 170.

50. Skinner (en este volumen) cita a Maquiavelo (1987), I.3, pág. 38.

En efecto, mientras que en la visión liberal la ley busca asegurar nuestra libertad poniendo estrictos límites a la capacidad coercitiva del Estado, en la visión republicana la ley vendría a asegurar la libertad obligando a cada uno a actuar de una forma determinada.

Sandel parece acompañar a Skinner en este camino y defiende la necesidad de que el Estado se comprometa en el «cultivo» de ciertas virtudes cívicas. Según reconoce, el camino del republicanismo se encuentra repleto de riesgos, pero no existe otra opción sensata más que recorrerlo: «La política republicana —afirma Sandel— es una política de riesgos, una política sin garantías. Y el riesgo que implica se vincula con su proyecto formativo. Concederle a la comunidad política la posibilidad de influir en la formación del carácter de los ciudadanos implica aceptar la posibilidad de que malas comunidades formen malos caracteres. La dispersión del poder y la existencia de múltiples sitios para la formación cívica pueden reducir estos riesgos, pero no eliminarlos. Ésta es la verdad en la queja liberal acerca de la política republicana.»[51]

La afirmación de Sandel, con su honesta crudeza intelectual, tan de agradecer, nos deja a las puertas de la cuestión en cuya respuesta se bifurcan las propuestas republicanas: ¿qué tipo de medidas coercitivas concretas correspondería tomar para avanzar en una política republicana? La respuesta de las versiones más «aristotélicas» del republicanismo —que ven en la vida cívica activa, sin ninguna duda, la forma de vida más valiosa— no serán las mismas que las que provengan de las versiones más moderadas del republicanismo —aquellas que reconocen en las virtudes cívicas un mero valor «instrumental», un medio para asegurar el sostenimiento de las libertades más básicas.

Supongamos que, por ejemplo, nos inclináramos por las versiones más robustas o «aristotélicas» del republicanismo. ¿Qué recomendación sensata podríamos hacer en favor de la reconstrucción de nuestra vida pública? Muchas de las propuestas posibles, en un primer acercamiento, no resultan atractivas por su propia tibieza, por ser incapaces de asegurarnos aquello que buscamos. Seguramente, es poco lo que se podría esperar de una campaña publicitaria respaldada por el Estado en favor de ciertas formas de vida. El Estado puede hacer uso de los medios de comunicación para insistir en la importancia de ciertos valores, pero tales rogatorias difícilmente cambiarán los comportamientos de los ciudadanos. Otras medidas, en cambio, parecen inaceptables, pero por razones

51. Sandel (1996), pág. 321.

opuestas, esto es, porque implican ir demasiado lejos en cuanto al uso de los poderes públicos de coerción. Por ejemplo, si el Estado forzara a los individuos, desde niños, sólo a pensar de acuerdo con determinados parámetros (los del «buen ciudadano») podríamos acusar al mismo, razonablemente, de actuar en contra de nuestras libertades más elementales. En definitiva —podríamos objetar—, queremos guardarnos el derecho de reflexionar libremente acerca de qué tipo de ciudadanos queremos ser.

Estos últimos riesgos —el de un Estado perfeccionista o directamente autoritario— pueden parecer exagerados. Sin embargo, renacen cada vez que comenzamos a imaginar de qué forma —si es que existe alguna— se podría reforzar el ideal de la ciudadanía políticamente comprometida. Seguramente, son tales temores los que llevan a muchos republicanos a mostrar una extrema prudencia a la hora de concretar sus propuestas institucionales. De hecho, y como sostiene Kymlicka, «un rasgo sorprendente del debate actual [sobre las "teorías de la ciudadanía", o republicanas] tiene que ver con la timidez con la que los autores aplican sus teorías de la ciudadanía a cuestiones de política pública. La literatura no nos ha brindado todavía muchas propuestas o recomendaciones nuevas acerca de cómo promover la ciudadanía».[52]

A fuerza de querer conjurar los peligros «perfeccionistas», algunos republicanos han acabado por diluir sus propuestas hasta hacerlas indistinguibles de las del liberalismo, aun si sus estrategias fundamentadoras se quieren republicanas. El caso de Pettit resulta, en este sentido, el más interesante e iluminador. De acuerdo con Pettit, el ideal de no dominación con el que identifica al republicanismo exige rechazar de plano tanto el «populismo» que aparece en algunos autores republicanos (en cierto Rousseau, por ejemplo) como el «perfeccionismo» que parece derivarse del acercamiento de muchos republicanos a las virtudes públicas.[53] A pesar de lo muy extendidas que están estas ideas entre los republicanos, Pettit considera que una sociedad republicana no es aquella en donde todas las normas son el producto de la voluntad popular, ni una en la que el Estado utiliza su «puño de hierro», sino más bien aquella en donde todas las acciones de gobierno sobreviven al *desafío popular* (*popular contestation*). En consecuencia, rechaza las versiones participativas y perfeccionistas asociadas con el republicanismo para defender otra versión del mismo, basada en la capacidad de los ciudadanos para someter a crí-

52. Kymlicka (2001), pág. 316.
53. Pettit (1997), pág. 30.

tica pública las normas. Los ciudadanos no hacen la ley, pero sí están en condiciones de rechazarla. Al final, esta nueva versión de la democracia republicana se parece bastante a las democracias liberales modernas. Así, en razón de su rechazo a la concentración del poder, el republicanismo de Pettit defiende la actual división tripartita de los poderes, tanto como el federalismo. De modo similar, y en razón de su especial preocupación por los controles populares sobre el gobierno, se compromete —en todos sus rasgos principales— con los mecanismos conocidos de «frenos y contrapesos» y, en particular, con los sistemas legislativos bicamerales y, de modo más significativo, con la institución de la revisión judicial de las leyes. Finalmente, y en favor de prevenir cualquier tentación perfeccionista por parte del gobierno, Pettit otorga un papel central a los derechos individuales, tal como los conocemos en la actualidad de nuestras democracias constitucionales. En definitiva, las propuestas de Pettit vienen a perfilar un extremo liberal del amplio arco republicano que se contrapondría a otro («antiliberal») ocupado por las diversas versiones de raíz «aristotélica».

En medio de esos extremos encontramos diversas propuestas que, concediendo un papel activo al Estado, tratan de prevenir cualquier tentación de convertirlo en amenaza para la propia libertad de la república, de los ciudadanos. Ahí cabría ubicar una multiplicidad de reformas posibles, entre las que se encuentran algunas destinadas, de modo directo, a activar las cualidades cívicas de los ciudadanos y otras dirigidas a conseguir el mismo objetivo pero a través de vías más oblicuas. Entre las primeras se incluyen, por ejemplo, aquellas orientadas a asegurar cierto nivel básico de participación política, como el voto obligatorio (una medida que existe en diversos países democráticos, como Argentina o Australia), las que establecen alguna forma de «servicio social compulsivo» (como sucede en diversos países de Europa en relación con los jóvenes que alcanzan la mayoría de edad) de los ciudadanos, o aquellas que establecen la obligación de tomar parte en ciertos debates, vinculados con cuestiones que les afectan directamente (como en muchas de las experiencias participativas que se están desarrollando en nuestras sociedades).

Entre este tipo de intervenciones «directas», de todos modos, ninguna parece ocupar un papel tan destacado como las relacionadas con la educación. En efecto, conseguir una educación pública de calidad, basada en valores cívicos y capaz de inspirar entre los alumnos determinados valores y virtudes ciudadanas, aparece como una ambición republicana de primera importancia. Este caso es interesante, además, porque refleja

—tal vez de modo todavía más claro que los anteriores— la cantidad de dilemas que se abren frente a los republicanos una vez que proponen medidas «directas» como las citadas. Por ejemplo, y para retomar el caso de la educación, un republicano debería formularse preguntas como las siguientes: ¿debemos alentar a los alumnos a desarrollar un pensamiento crítico respecto de los valores que reciben en sus familias o comunidades de pertenencia particulares?,[54] ¿deberían aplicarse formas de integración compulsiva entre alumnos provenientes de grupos religiosos o clases sociales diferentes, por ejemplo?, ¿podría aceptarse, en tal sentido, la existencia de escuelas privadas o el sistema educativo siempre debería estar organizado a partir de un cuidado estatal muy estricto?

Las dudas y problemas que generan estas estrategias para la promoción de las virtudes ciudadanas pueden inclinar —de hecho, han inclinado— a muchos republicanos a pensar en medidas menos directas, aunque orientadas finalmente al logro de objetivos similares.[55] En este sentido, por ejemplo, algunos autores han concentrado su atención, especialmente, en los modos de reconstruir el espacio ocupado actualmente por las asociaciones civiles, ya sea alentando su nacimiento en algunos casos o su reforma en otros.[56] Según se asume, tales instituciones son capaces de desempeñar un papel fundamental en la higiene cívica de la república, tanto por su capacidad de formar a las personas que participan en ellas (lo que las convierte en «escuelas de democracia») como por su papel de intermediarias entre la ciudadanía y las instituciones políticas representativas. Del mismo modo, algunos republicanos favorecen la adopción de medidas activas destinadas a corregir los rasgos más opresivos de la vida familiar, o alientan una mayor integración de la familia en la comunidad (por ejemplo, favoreciendo formas de trabajo comunitario). Por otra parte, como se verá luego con más detalle, otros han retomado una reflexión sobre los modos de organizar los procesos económicos, para intentar contrarrestar las pautas de conducta («egoístas» o autocentradas) que dificultan el cultivo de las vocaciones públicas y participativas.[57]

En todo caso, y tanto a través de este tipo de propuestas como a partir de los principios que las guían, el republicanismo insiste en que ningún di-

54. Galston (1991).

55. Kymlicka (2001).

56. Véanse, por ejemplo, Walzer (1992), Cohen y Rogers (1993a; 1993b y 1995). Y también Perczynski (2000), Herreros (2000) y Roßteutscher (2000).

57. Cohen (2001).

seño institucional es completo y, en tal sentido, adecuado, si se desentiende del tipo de ciudadanos necesarios para que dicho diseño pueda mantenerse en pie. Toda negligencia respecto de este vínculo ciudadanos-instituciones acabará por provocar el socavamiento del esquema político, sin importar lo sofisticado que sea el mismo. Por otro lado, el republicanismo también insiste en que cualquier esquema institucional, se lo proponga a no, ejerce algún impacto significativo en el desarrollo del carácter de los ciudadanos a los que se aplica. Así, existen esquemas políticos que alientan el compromiso cívico de los individuos; existen otros que promueven la apatía social; otros que benefician el encuentro y la interrelación entre las personas; otros que favorecen la atomización de la sociedad.[58] Por supuesto, en todos los casos, el Estado puede ser más o menos respetuoso con los planes de vida de sus miembros, pero ello no niega lo dicho: el ideal liberal de neutralidad es mucho más tenue de lo que en verdad parece. En definitiva, cuando pensamos en términos de diseños institucionales, no nos vemos obligados a elegir entre esquemas «neutrales» y esquemas «no neutrales», tal como tienden a sugerir los liberales, sino que se trata de una opción menos dramática entre *distintas* formas de injerencia estatal.

Republicanismo y deliberación colectiva

Aunque no faltan diferencias entre los autores republicanos en las propuestas institucionales, sí existe un acuerdo casi unánime en la defensa del ideal deliberativo, en las múltiples ventajas que podría aparejar el organizar el sistema democrático en torno al ideal de la discusión abierta y pública.[59] Éste es el ideal que defendiera notablemente Thomas Jefferson, tras advertir que las discusiones constitucionales de su país comenzaban a desarrollarse a puerta cerrada, y el que reivindicara una significativa lista de activistas en los años fundacionales del constitucionalismo.[60]

58. El mecanismo normal de intervención es a través de acciones legislativas que modifican los contextos de intervención; éstos, a su vez, modifican las preferencias, acaban por modelar los comportamientos. Véanse Sunstein (1998) y Ovejero (2002), cap. V.

59. Véanse, por ejemplo, Pettit (1997); Sunstein (1984; 1985; 1988 y 1993); Skinner (1998); Habermas (1999).

60. Véase, por ejemplo, Sunstein (1993), cap. 1.

Retomando aquellos reclamos, las defensas contemporáneas de la deliberación han aparecido, ante todo, en contraposición a otros modelos de organización democrática —más propios de nuestro tiempo—, como el de la «democracia pluralista». A diferencia de cómo funciona ésta, la concepción deliberativa procura inducir a cada persona a exponer las razones (públicas, atendibles por todos) de sus puntos de vista y minimizar, en definitiva, los riesgos de que la política se convierta en un asunto de grupos de interés: quienes basen sus decisiones en elecciones meramente egoístas deberán estar preparados para justificar dicha actitud frente a los demás; quienes basen sus decisiones en prejuicios tendrán la posibilidad de reconocerlos y dejarlos de lado; quienes basen sus decisiones en una visión autodegradada de su propia persona o grupo de referencia (como sucede, por ejemplo, cuando existe una práctica discriminatoria de años, avalada por el poder estatal), tendrán la oportunidad de evaluar críticamente aquella visión. Lo más importante en todo este proceso es que los mecanismos deliberativos prometen ayudar a que los individuos modifiquen sus puntos de vista a través de un medio absolutamente respetuoso con su libertad individual: aquí no interviene ninguna «mano de hierro» que, directa o indirectamente, dirija el pensamiento de las personas en direcciones predeterminadas. Son los propios individuos quienes, enfrentados a ideas diferentes a las propias, tienen la posibilidad de «depurar» sus propias opiniones y de modificar sus preferencias y, por lo tanto, ciertos aspectos importantes de su identidad, a la luz del diálogo y de las buenas razones.

Por lo demás, existen otros beneficios también atribuibles a la deliberación democrática, y también atractivos para el pensamiento republicano. Algunos de ellos son producto de la discusión, y otros parecen más bien subproductos de la misma. Por ejemplo, el desarrollo de procesos de discusión colectiva puede ayudar a que los distintos segmentos o grupos sociales se encuentren en una valiosa experiencia en común. En tal sentido, el proceso deliberativo puede, indirectamente, contribuir al establecimiento o fortalecimiento de lazos entre gentes que, de otro modo, no tendrían la posibilidad de encontrarse. A través de la discusión, además, las decisiones públicas tienden a ganar en legitimidad y respetabilidad, lo cual repercute positivamente sobre toda la comunidad. A la vez, los ciudadanos se sienten comprometidos con las decisiones en las que participan, lo que facilita la realización de las distintas políticas. También es importante el efecto educativo de los debates sobre la ciudadanía. Por medio de ellos, en efecto, cada individuo puede reconocer la importancia de es-

cuchar a otros y de ser escuchado. Finalmente, los debates colectivos prometen ejercer un efecto positivo sobre la cultura común, en la medida en que se vaya asentando la práctica de adoptar sólo aquellas decisiones que encuentran respaldo en razones públicamente aceptables.[61]

Por supuesto, la deliberación no está exenta de problemas e, incluso, puede tener efectos distintos a los deseados (por ejemplo, generando más desacuerdos que acuerdos entre los miembros de la comunidad, como resultado de que aparecen nuevos motivos de discrepancia que se ignoraban).[62] Por otra parte, no basta con apelar a «la deliberación» para resolver diversos problemas de detalle que surgen a la hora de dar forma institucional a la democracia republicana: ¿qué cuestiones, si es que existen, deben ser vetadas a la deliberación pública?, ¿puede admitirse una decisión colectiva sobre temas de —lo que los liberales denominarían— «moral privada»?, ¿cuáles deben ser los alcances de la «deliberación sobre el bien común»? Estas y otras diferencias reproducen, en la práctica, los desacuerdos de principios que separan a muchos republicanos.

Buena parte de los retos que para el republicanismo supone la materialización de la deliberación tienen que ver con su alcance. Una vez que se reconoce su importancia para la salud de la república, parece obligado profundizar en ella, extenderla en foros y formas. Y ello se puede hacer en diversas líneas: protagonistas, asuntos y lugares. En lo que atañe a los primeros hay, al menos, tres escenarios: discusiones de los representantes entre sí, discusiones de los representantes con la ciudadanía en general y discusiones entre los propios ciudadanos. En este sentido, un republicanismo consecuentemente comprometido con el proyecto deliberativo parece obligado a rechazar —o a lo sumo a concederle un aire excepcional— la versión «burkeana» de deliberación, según la cual ésta solo concierne a la élite gobernante.

Por lo que respecta al tipo de materias que son susceptibles de deliberación, como es de esperar, muchos republicanos defenderán la difusión de las prácticas deliberativas en áreas hoy todavía poco permeables a la discusión pública y que, bajo la excusa de ser asuntos «técnicos», dejan en manos de unos pocos la decisión de los problemas que se deben abordar, sobre su peso y sobre las respuestas aceptables. Es ésta una sólida razón, por ejemplo, para justificar la presencia de «cupos de representación» de segmentos sociales habitualmente excluidos por haber

61. Véanse Nino (1996), Bohman y Rehg (1997) y Elster (1998).
62. List y Pettit (2002).

sido víctimas de diversas formas de dominación y cuyos problemas, por no ser padecidos, son ignorados por la agenda política de los representantes políticos. Finalmente, en lo que se refiere a los lugares, los republicanos están obligados a abordar —y ya empiezan a hacerlo— ciertos ámbitos de la esfera pública que, a pesar de su importancia a la hora de forjar opiniones y de dibujar los retos de la comunidad, se han mantenido fuera de la práctica de la deliberación democrática. De ahí, por ejemplo, arrancarían propuestas destinadas a asegurar que los medios de comunicación incorporen más sistemáticamente discusiones de interés colectivo (como lo dispuso en su momento la llamada *fairness doctrine*, en Estados Unidos), para garantizar que en su seno se contrapongan voces opuestas[63] o para establecer mecanismos que ayuden a que las voces habitualmente excluidas de la discusión pública (ya sea por falta de dinero o por prejuicios generalizados en el resto de la sociedad) encuentren un lugar en ella (por ejemplo, a través de subsidios, espacios especialmente reservados a los mismos, formas de derecho de réplica, etc.).

Ciertamente las propuestas republicanas no faltan. Como tampoco faltan, aunque incipientes, las prácticas inspiradas en la tradición republicana o afines a ella. En efecto, sobre todo en ámbitos locales podemos encontrar un conjunto de experiencias llevadas a cabo en diversos lugares del mundo que pueden nutrirnos de información relevante para evaluar la plausibilidad de propuestas como las citadas, así como para encaminarnos mejor en el diseño de futuros mecanismos participativos y deliberativos.[64] Existe, en primer lugar, experiencia de mecanismos destinados a promover la participación «cara a cara» de los ciudadanos. Así sucede en los conocidos presupuestos participativos de Porto Alegre o de Belo Horizonte en Brasil, en los «consejos ciudadanos» puestos en marcha en diversos municipios de todo el mundo,[65] o en algunos *deliberative polls* realizados en Estados Unidos y el Reino Unido.[66] La pluralidad de meca-

63. Sunstein (1993). Sunstein (2001) analiza diversas formas de asegurar espacio a la discusión pública aun en áreas hoy tan poco exploradas como Internet.

64. Sobre este tema pueden verse, entre una amplia bibliografía, Mendelsohn y Parkin (2001), Haskell (2001), Wilhelm (2000), Sunstein (2001), Bowler, Donovan y Tolbert (1998) o Font (2001).

65. Véase Font (2001).

66. En estos grupos de deliberación elegidos al azar entre la población, se proponen temas de actualidad de política social sobre la que los ciudadanos participantes reciben información técnica y posteriormente intercambian opiniones y argumentos a favor o en contra de una determinada medida legislativa. Véase Fishkin (1991; 1995), o la informa-

nismos que se han puesto en práctica, bien de forma experimental, bien con carácter ya vinculante y permanente, es cada vez más relevante. Cada uno de estos mecanismos responde a criterios y estructuras parcialmente distintas (por ejemplo, en relación con el modo de selección de los participantes, la obligatoriedad o no de su intervención en los debates, las formas de la deliberación de los mismos). En todo caso, conviene advertir que, como muestran los ejemplos de los *deliberative polls*, no todas las experiencias de democracia participativa que imaginemos tienen que limitarse al ámbito local.[67] Vale decir que, en la práctica, muchas de estas experiencias han dado ya interesantes resultados, al menos para una sensibilidad republicana.[68]

También contamos con prácticas ampliamente difundidas y asentadas en cuanto a plebiscitos, referéndums, iniciativas populares e incluso mecanismos de revocatoria de mandatos.[69] Experiencias de naturaleza distinta pero que resultan valiosas para tradiciones interesadas en explorar las posibilidades reales —los mecanismos— utilizables para garantizar la participación colectiva. Otro tanto sucede con las distintas experiencias existentes a partir de las audiencias públicas obligatorias, que imponen al representante político el deber de abrir un período en el que los sujetos

---

ción de su Center for Deliberative Polling: <http://www.la.utexas.edu/research/delpol/cdpindex.html>.

67. En un interesante artículo, James Fishkin y Bruce Ackerman se dedicaron a calcular cuál sería el coste económico (en pérdida de producción y en el propio coste organizativo) de realizar un día al año una parada general para que los ciudadanos acudieran a determinados centros sociales a discutir sobre algunos temas concretos de la política nacional. El punto interesante es que dicho coste es, en comparación con otras partidas presupuestarias del gobierno, mucho menor de lo que uno podría pensar. Y, en cualquier caso, como muestran estos autores, el problema del coste económico de implementar mecanismos de este tipo es, finalmente, una cuestión de voluntad política, de ponderar convenientemente en cuánto valoramos la legitimidad de nuestros mecanismos de toma de decisiones. Véase Ackerman y Fishkin (2002).

68. En efecto, un dato que se debe tener en cuenta es que, según señalan los estudios que se han realizado sobre los propios ciudadanos participantes en estas experiencias, su intervención en las mismas tiende a causar cambios de perspectiva notables: así, por ejemplo, los ciudadanos pasan a tener una mejor opinión de la actividad política y de lo que esto conlleva, muestran más interés por los asuntos públicos, etc. Véase, por ejemplo, Font (2001), págs. 129-132. Esos resultados invitan a pensar que la aplicación de mecanismos participativos entre la ciudadanía contribuye a mejorar el nivel de cultura cívica y político-democrática de dicha ciudadanía. En resumen: la participación política desarrolla virtudes cívicas que, a su vez, contribuyen a mejorar la calidad de la participación política.

69. Véase, en este sentido, y por ejemplo, el excelente texto de Cronin (1999).

afectados por sus decisiones (sean legislativas o no) puedan exponer sus razones, o con las asambleas asociativas auspiciadas por los propios poderes públicos (sintéticamente, la creación de foros integrados por las principales asociaciones de cada sector afectado en la situación que corresponda, que deben ser consultados por la administración antes de tomar una decisión determinada), o con los derechos de petición. Destacan, asimismo, aquellos procedimientos orientados a garantizar una mayor transparencia pública. Y es que, para el republicanismo, que juzga importante revisar las relaciones entre el representante y el representado, es necesario que los representantes rindan cuentas periódicamente de su gestión.[70] En algún sentido, las elecciones periódicas deberían estar al servicio de este objetivo, pero por diversas razones, algunas de ellas ya apuntadas, lo cierto es que difícilmente contribuyen a ello. En cualquier caso, y por la función marginal de censura que dichas elecciones todavía puedan ejercer, resulta básico para el ciudadano disponer de información fidedigna y completa (lo más completa posible) sobre la gestión del político al que debe «juzgar».[71]

La economía del republicanismo

Pero las propuestas institucionales republicanas se saben estériles sin una ciudadanía virtuosa que asegure su buen funcionamiento y, como también dirán los republicanos, la virtud resulta imposible en una sociedad injusta, con profundas disparidades económicas, en donde los ciudadanos no reconocen a sus pares como iguales en el disfrute de cargas y repartos. Dicho de otro modo, muy modesto: la república y la virtud, que

70. Pues de otro modo el representante que puede ser reelegido «se convierte en un funcionario de por vida [...] en una mala edición de un rey polaco», T. Jefferson, carta a J. Adams, 13 de noviembre de 1787, Jefferson (1999), pág. 359.

71. En este sentido, seguramente, las nuevas tecnologías y la «democracia digital» pueden ser de ayuda. Por ejemplo, en un ámbito en el que todavía resulta más difícil la transparencia por la alta burocratización «natural» de las instituciones políticas que funcionan, como es el de la Unión Europea, algunos autores han propuesto que no sólo se dé publicidad a través de Internet de las decisiones que se toman tanto en el Consejo como en la Comisión Europea y en la infinidad de comités que de ella dependen, sino también de las decisiones que están pendientes de resolución, es decir, de los debates que están en curso en las sedes de dichas instituciones. Ésta es la idea fundamental del proyecto Lexcalibur; véase Weiler (1999), págs. 351-353.

no operan en un *vacuum* social, no pueden desarrollarse bajo cualquier paisaje económico. Y no han faltado las propuestas desde lo que, con cierta urgencia, algunos han llamado «economía política republicana».[72] La preocupación no es nueva. Los clásicos del republicanismo moderno ocuparon mucho tiempo en discutir si el comercio producía mejores ciudadanos, si la propiedad era el mejor modo de asegurar la autonomía y la libertad de los ciudadanos o acerca del grado de desigualdad que mina la salud de la república. En sus páginas abundaron las iniciativas y discusiones sobre las formas de la propiedad, la organización de la producción, el grado de desigualdad aceptable y, en general, acerca de cómo regular los procesos económicos. Tales debates estaban basados, en unos casos, directamente en razones de justicia, en la búsqueda de formas de distribución acordes con los principios de la buena sociedad. En otros casos, el interés por las instituciones económicas era, por así decir, indirecto, «político», centrado en las consecuencias de las formas de producción y distribución para el buen o mal funcionamiento de las instituciones de gobierno, la participación o el cultivo de la virtud cívica. Las propuestas buscaban el diseño institucional que respondiera a una u otra inspiración, a la justicia o al desarrollo de la vida política, o a ambas, en

72. Así, por ejemplo, R. Whatmore (2000) ha buscado en Jean-Baptiste Say una «economía política republicana», pero ni su caracterización de esa economía política resulta suficiente ni, lo que es peor, Say acaba de entrar en esa horma de la economía política. Más en general, diversos autores se han referido, directa o indirectamente, a la «economía política republicana»: Pocock (1975, págs. 423-505; 1985), Sandel (1996), parte II, White (2000a) y, sin hacerlo explícitamente, Pettit (2002b). Seguramente, hablar de economía política republicana es un poco exagerado. Desde luego, carece de sentido si se entiende como una disciplina positiva, que intenta entender los procesos económicos. Es cierto que Harrington establece una serie de vínculos entre las estructuras de propiedad de la tierra —su distribución y tamaño, sobre todo— y las formas de gobierno. Pero, en el mejor de los casos, se trata de conjeturas acerca de las condiciones de funcionamiento de las instituciones políticas. Nada que, en rigor, se pueda calificar como teoría económica. Otra cosa es que en la historia del pensamiento económico haya autores de inspiración republicana que han realizado contribuciones a la teoría económica. William Petty, al que Marx, con alguna exageración, consideraba el «padre de la economía política», sería un caso. Condorcet, que era un científico social mucho más maduro, otro. En medio de ellos, en el tiempo, los fisiócratas, entre quienes también los hubo con simpatías republicanas, aunque en su mayoría fueron «liberales». En definitiva, conviene decir que las escasas calas históricas que aquí se harán se refieren a las propuestas republicanas nacidas entre los clásicos del republicanismo moderno. Y se hacen con la única función de mostrar la inspiración normativa y recalar en lo que nos interesa, las propuestas contemporáneas.

tanto se estimaba que las propuestas, en virtud de su justicia, eran a la vez garantía del buen funcionamiento de las instituciones republicanas. Un ejemplo paradigmático es James Harrington, quien entendía que el funcionamiento de la república requería una ley agraria a la que otorgaba tanta relevancia como a sus propuestas institucionales (gobierno mixto, derecho al voto, rotaciones). Ley agraria que contemplaba como una forma de distribución que impediría una dominación de los nobles cimentada en la desposesión del pueblo.[73] Una reflexión más vertebrada, o al menos más apegada a lo que hoy llamaríamos principios de justicia,[74] es la de Thomas Paine en su *Justicia agraria* (1797), donde, a partir del reconocimiento de que «la tierra, en estado natural, sin cultivar, fue y debió haber continuado siendo la propiedad común de la especie humana» y de que «es imposible separar las mejoras introducidas por el cultivo de la tierra misma en que se hacen», sostiene que «todo propietario de tierra cultivada, por tanto, debe a la comunidad una renta de suelo», que habría de servir para «[c]rear un fondo nacional con el que se pague a cada persona que haya cumplido veintiún años la suma de quince libras esterlinas en compensación por la pérdida de su herencia natural por la introducción del sistema de propiedad de la tierra».[75]

Las reflexiones de Harrington y de Paine no están exentas de detalle e incluso de precisión aritmética y política.[76] Sin embargo, no ofrecen una evaluación de las condiciones generales de producción necesarias para su materialización, una evaluación de si la realización de sus tesis exige mo-

73. La ley agraria impediría el dominio de los poderosos, «estableciendo la propiedad de las tierras sobre tal equilibrio que el poder nunca llegará a escaparse de las manos de los más»; Harrington (1992), pág. 235. La ley busca asegurar que todo el mundo acceda a la propiedad sin que se agudicen las disparidades sociales y, a través de ciertas penalizaciones sobre la adquisición, limita las posibilidades de acumulación. Con todo, aun si la ley pretende impedir que el poder quede concentrado en unos pocos, Harrington concede un importante papel a la herencia legítima acorde con su idea de preservar una aristocracia natural a la que otorga un notable papel en su teoría del gobierno mixto. A Harrington le interesa que los ricos elegibles sean suficientes para que funcione la rotación y, así, el senado, una de las dos cámaras en donde reside el poder legislativo y cuya función sería la de debatir y proponer leyes, no se convierta en un lugar de intereses corporativos. Para ello la ley agraria establece que aquellos cuyos ingresos superen las 2.000 libras estén obligados a dividir sus tierras entre sus hijos. Harrington (1992), págs. 101 y sigs.

74. Aunque ha sido recuperada desde una perspectiva libertaria por Steiner (1977).

75. *Justicia agraria* (1797), en Paine (1990), págs. 102, 103 y 106.

76. Paine hace unas elementales consideraciones de contabilidad nacional; *Justicia agraria* (1797), en Paine (1990).

dificaciones sustanciales de las relaciones de producción. Por supuesto, en la medida en que el republicanismo se nutre de componentes igualitarios o, más en general, de crítica a las diversas formas de dominación, resulta incompatible con ciertas formas de organizar la producción, como el esclavismo o el feudalismo, que suponían, en diverso grado, derechos de propiedad sobre las gentes y, por tanto, la existencia de obvias situaciones de subordinación. En la sociedad esclavista el señor era propietario absoluto de la fuerza de trabajo; en la feudal, compartía esa propiedad con el propio siervo. El esclavo y el siervo podían ser forzados a realizar ciertos trabajos. En ese sentido, desde cualquier sensibilidad republicana, resultaban condenables esos modos de organizar la producción que consagran la institucionalización de relaciones de dependencia o de dominación entre las gentes.

La valoración de la sociedad capitalista resulta más complicada, y aunque —salvo en el caso de Marx, si queremos llamar a éste republicano— no se dé una explícita reflexión sobre las relaciones de producción que la caracterizan, sí que se producen distintas miradas sobre el naciente capitalismo comercial procedentes de diferentes versiones del republicanismo, incluso opuestas.[77] Sucedió ejemplarmente con los clásicos que alcanzaron a convivir con ese temprano capitalismo comercial: mientras algunos, como —no sin reservas— el propio Thomas Paine, lo verán con buenos ojos, otros, como Rousseau, sin reservas, desconfiarán de sus virtudes.[78] Para los primeros el *doux commerce* «suaviza las costumbres bárbaras», favorece la tolerancia mediante el trato con otros, alienta virtudes

77. El ejemplo paradigmático se muestra en las distintas miradas acerca del comercio entre los republicanos de finales del XVIII. Debe destacarse que el «debate» se refiere sobre todo al comercio y no tanto al capitalismo como tal. Sobre ese «debate»: Hont e Ignatieff (1983), Ardal y otros (1984), y los antecedentes en Pocock (1985) y Wooton (1994).

78. Un repaso de las distintas opiniones económicas de los republicanos ingleses se encuentra en Claeys (1994), págs. 249-290. En un exceso de celo, entre los «favorables» Claeys incluye a Thomas Paine y, con más cautelas, a John Thelwall; entre los críticos, a William Godwin y Charles Hall. Dada la importancia de sus reflexiones sobre la virtud, algunos incluyen a Adam Smith entre los republicanos elogiosos del mercado. De ahí la contraposición con Rousseau, su distinta mirada sobre la bondad del mercado: Ignatieff (1985). El «problema» de Adam Smith, la compatibilidad entre el teórico del mercado (*Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*) y el teórico de la virtud (*Teoría de los sentimientos morales*), es un inacabado debate: Darwall (1999). La importancia de la teoría de las virtudes, y la coherencia entre sus dos obras más conocidas, fue explorada por Griswold (1999). Véase el debate suscitado a partir de esa obra y recogido en *Perspective of Political Science*, vol. 30, nº 3, 2001. La presentación más sistemá-

como la moderación, la honradez, la honestidad, la frugalidad y la laboriosidad.[79] Además, en el mercado cada uno procura por sí mismo de un modo calculado y no se embarca en otras empresas que las que acaban por producir la prosperidad de todos. Las versiones menos radicales de republicanismo, menos favorables a la participación democrática, verán en esas virtudes y disposiciones un excelente fermento para las buenas instituciones: los moderados burgueses buscan sus beneficios y no se dan los peligros revolucionarios del activismo político. Por el contrario, para otros republicanos, el comercio corrompe las costumbres y las virtudes ciudadanas, el burgués es el peor ciudadano, interesado como está sólo en su propio beneficio, cobarde y venal, ajeno a los intereses de la república, limitado a una tarea productiva y por tanto dependiente de los humores de los clientes y los vaivenes del mercado.

En el fondo, los distintos republicanos parecen compartir el objetivo proclamado por Paine: «preservar los beneficios de lo que se considera vida civilizada, y remediar, al mismo tiempo, los males que ella ha originado».[80] Las diferencias aparecen a la hora de otorgar plausibilidad a ese propósito. Muy en general, las valoraciones del incipiente capitalismo comercial dependerán del tipo de virtudes que se consideren importantes para la buena sociedad, del alcance de la aplicación de los principios republicanos, del grado de desigualdad compatible con el buen funcionamiento de la república y de las concepciones antropológicas, de las posibilidades de comportamiento virtuoso que contemplan. Las versiones menos exigentes del republicanismo recordarán la importancia de las virtudes burguesas (preocupación exclusiva por el trabajo, moderación, disciplina) a la hora de evitar que la vocación cívica derive en pasión revolucionaria, como garantes, casi, de cierta conveniente contención —si no apatía— cívica; limitarán la aplicación de los principios republicanos al territorio de las instituciones políticas (igualdad de voto, derechos políticos en general); verán en las desigualdades económicas un saludable mecanismo incentivador para el funcionamiento productivo, de un crecimiento económico que, sin mucho miramiento, se asimilará al bienestar colectivo; y se mostrarán pesimistas acerca de las vocaciones cívicas de las

---

tica de la opiniones económicas de Rousseau, mucho más endebles se encuentra en Rousseau (1985). En contra de la opinión general acerca de la falta de consistencia de las opiniones del ginebrino, véase Fridén (1998).

79. Es la opinión de Montesquieu; Montesquieu (1964), pág. 546.

80. *Justicia agraria*, en Paine (1990), pág. 101.

gentes, acerca de su compromiso con el interés general, sea porque duden de su posibilidad, sea porque lo vean como fuente de riesgos y derivas patológicas. Por su parte, las versiones más igualitarias y más participativas del republicanismo desconfiarán de un sistema de producción que alienta la venalidad y el egoísmo; criticarán el férreo trazo liberal entre lo público y lo privado y defenderán que los principios republicanos (igualdad de poder, autogobierno) no se limiten a la esfera pública, sino que también deben alcanzar el hogar o la fábrica;[81] diseñarán propuestas institucionales (modificaciones de la estructura de propiedad, en general en la dirección de la existencia de una pequeña propiedad para cada ciudadano; derechos «sociales») que limiten una desigualdad que entienden incompatible con el sentimiento cívico, y se mostrarán confiadas en las posibilidades cívicas y cooperativas de una naturaleza humana que estiman envilecida por el moderno capitalismo.

Capitalismo y republicanismo

En general, la valoración que desde una perspectiva republicana se puede hacer del capitalismo depende, obviamente, de qué se entienda por republicanismo y qué se entienda por capitalismo. En la medida en que el republicanismo se entiende, en una interpretación más austera, comprometido exclusivamente con la idea de libertad como no dominación y, también, en la medida en que el capitalismo se entiende como sinónimo de mercado, o de cierta idea de mercado, como un sistema de intercambios entre agentes que buscan bien maximizar su beneficio, bien maximizar sus satisfacciones, el republicanismo nada o bien poco tiene que objetar. La dominación —la del amo sobre el esclavo, la del señor sobre el siervo— supone poder discrecional para interferir. Un agente (el amo) puede decidir interferir cuando quiera en la vida de otro. En breve, la dominación presupone intencionalidad. En el mercado, cada uno procura su propio beneficio, pero en el escenario ideal de competencia, con infinitos consumidores y productores, incapaces de imponer sus condiciones, no existe dominación. Es un sistema de penalización sin centro penalizador: los consumidores a los que no les gusta el producto A, cambian a B,

81. No está de más advertir que la aplicación de los principios republicanos casi nunca alcanza el hogar: «Por varias razones derivadas de la naturaleza de las cosas, el padre debe mandar en la familia», Rousseau (1985), pág. 5.

y con ello, sin pretenderlo, penalizan al (ineficiente) productor de A, quien de ese modo no hace sino recoger las consecuencias de su mal hacer. Pero nadie en particular está en condiciones de castigar a otro. Las «malas» acciones —los comportamientos ineficientes, los que no aseguran la mejor producción o el mejor precio— son castigadas sin que exista nadie en condiciones de castigar: el castigo es justo —reconoce al «culpable» y lo penaliza—, pero es resultado —no intencional— de las acciones de todos.

Ahora bien, el diagnóstico cambia cuando se amplía la mirada más allá de la libertad como no dominación hacia otros ideales republicanos y cuando se repara en que el capitalismo es bastante más que el sistema de intercambio descrito. El capitalismo es, muy sumariamente, propiedad privada de los medios de producción más mercado.[82] La primera circunstancia, esa peculiar distribución de los derechos de propiedad, conlleva importantes implicaciones distributivas y de relaciones de poder; la segunda propicia unos determinados dispositivos motivacionales (la desigualdad como estímulo productivo, el egoísmo) que operan como combustible social. Todo ello tiene consecuencias relevantes para la comunidad política que no apuntan precisamente en la dirección de la buena salud de la república:

a) el mercado opera sobre un trasfondo motivacional egoísta que atenta contra valores o disposiciones emocionales como la confianza, la lealtad, la compasión y la generosidad, que son el cimiento de la comunidad política y cuya relevancia para la buena sociedad es, seguramente, superior a la relevancia de las virtudes supuestamente favorecidas por el comercio;

b) en el mercado la participación en las tareas colectivas es puramente instrumental y con consecuencias antiigualitarias: opera según un principio regulador del comportamiento que mina la cohesión cívica y que, sin embargo, se asocia a la eficiencia económica: «Yo sólo estoy dispuesto a contribuir en el esfuerzo productivo si puedo obtener por ello unas ventajas que les están negadas a los demás»;

c) la propiedad privada de los medios de producción conlleva un importante poder y capacidad discrecional o, de otro modo, en la empresa

82. Por lo demás, el mercado real no es el mercado aquí descrito, el ideal de la teoría económica: no sólo se trata de que en todo proceso de abstracción se pierda realismo, ni siquiera de que algunos de sus supuestos sean falsos; es que son imposibles y, en consecuencia, nada tiene que ver el mercado teórico con el real.

ciertos sujetos, los propietarios, en virtud de ciertos derechos sobre los recursos productivos, pueden controlar las actividades de otros agentes, que ven así significativas partes de sus vidas regidas por personas que escapan a su control;

d) en el mercado capitalista, incluso en el más perfecto, las desigualdades de talento, de información o de preferencias —y por supuesto, de recursos— acaban en desigualdades de riqueza que, de diversas formas, atentan contra la igualdad de influencia política.[83]

En resumen, el mercado complica la realización del ideal democrático republicano: sus dispositivos motivacionales socavan el escenario cívico; la desigualdad desde la que funciona atenta inmediatamente contra la igualdad de poder y, no menos, contra el sentimiento de fraternidad; las relaciones de producción que lo definen hacen improbable el autogobierno y propician la arbitrariedad y el despotismo.

Propuestas económicas

En razón de lo que se acaba de ver no ha de extrañar que las propuestas republicanas hayan mantenido una complicada relación con el capitalismo desde el principio. A finales del XVIII, en lo que era una excelente conjunción intelectual, con la revitalización del republicanismo y el nacimiento de la moderna economía política, proliferan propuestas de reforma económica como las de Paine. Justo es decir que no todas presentan el mismo grado de vertebración. Junto a las diversas formas de asegurar a todos los ciudadanos pequeñas propiedades y de establecer reformas (leyes) agrarias,[84] las propuestas clásicas, hay otras de dispar ver-

83. Solamente una parte de los ciudadanos está en condiciones de sufragar los costos de la participación activa, de presentar sus propuestas en procesos electorales; la agenda política, los problemas susceptibles de ser abordados, son decididos por medios de comunicación cuya propiedad no es igualmente accesible a todos; los programas políticos en condiciones de aparecer públicamente excluyen las propuestas de aquellos que están peor situados en la estructura de poder; la amenaza de «cerrar negocios» si sus intereses no son atendidos o se ven amenazados por parte de los poderosos les proporciona una capacidad de negociación que, desde luego, no está al alcance de los marginados o desposeídos. Véase Ovejero (2003b).

84. Las ideas de Paine expuestas más arriba resumen bien un modelo que se repite: la tierra es propiedad común de la especie humana; sólo lo que es resultado del trabajo

tebración que, de un modo u otro, suponen intervenir en el «libre» funcionamiento del mercado: limitaciones al comercio y control de los precios (James Burgh); comunidades de tamaño limitado y autogestionadas (Andrew Fletcher); colectivización de los medios de producción (Robert Wallace), incluso con la gestión en manos de las pequeñas parroquias (Thomas Spence); propuestas para limitar la jornada de trabajo a cuatro horas y para abolir el dinero (John Lithgow).[85] Las propuestas son múltiples, pero las más consolidadas resultan ser variaciones en torno a unas cuantas ideas recurrentes: pequeña propiedad, limitaciones a la desigualdad como moderada riqueza para todos, cierto grado de descentralización.[86] En todo caso, andando el tiempo, las reflexiones más maduras, en lo esencial, adoptarán sus puntos de vista según los aspectos —los principios— que juzgan más importantes en la propia tradición republicana y según su diagnóstico sobre la naturaleza de la vinculación entre los problemas examinados y el naciente capitalismo comercial. Así, quienes confían en las vocaciones cívicas de los ciudadanos asumen una idea fuerte de autorrealización —o, en general, una visión optimista de la naturaleza humana— y critican el trazo fronterizo liberal entre público y privado destacarán que la producción también es un proceso político en donde el despotismo y la arbitrariedad no deben tener cabida y, consecuentemente, adoptarán propuestas poco compatibles con el mercado capitalista, o al menos con un control privado de los medios de producción que proporcionaba a sus propietarios un importante poder discrecional sobre los trabajadores. Desde esa perspectiva las patologías no serían puramente circunstanciales, acompañantes ocasionales del capitalismo, que cabría hacer desaparecer sin atentar contra las características básicas del modo de producción: el sistema de producción capitalista se sustentaría en la dominación, impediría el autogobierno y la autorrealización de los trabajadores. Asumido ese diagnóstico, la implicación parece inmediata. La cabal realización del ideal republicano sólo se podría dar en un marco so-

---

añadido, la mejora, es propiedad privada, aun si se reconoce que no hay modo de determinar qué es lo aportado por el productor; las herencias, no la industria, son la fuente de la desigualdad inaceptable; es necesario un impuesto corrector que restituya a la comunidad «su parte» y limite las desigualdades.

85. Claeys (1964).

86. Todos se reconocerían en las palabras de Montesquieu (1964), pág. 546: «No basta, en una buena democracia, que los pedazos de tierra sean iguales; es preciso que sean pequeños». A partir de ahí empiezan las discrepancias: acerca del comercio, acerca de las virtudes socialmente relevantes.

cial radicalmente distinto del capitalista. Éste será el punto de vista de la tradición socialista, que desde luego no ha estado falta de programas de reforma.

Con todo, sería exagerado atribuir al republicanismo, salvo en sus vetas socialistas radicales, un carácter explícitamente anticapitalista. Sea porque se parta de una versión minimalista del republicanismo (que juzga que, por ejemplo, la realización del autogobierno no es una condición necesaria de la materialización social del proyecto republicano o que no cabe esperar, en los comunes ciudadanos, comportamientos cívicos o voluntades de autogobierno), sea porque se juzgue que el capitalismo suavizado sí permite una razonable realización del ideal republicano, sea, en fin, porque, aun si se cree que hay una incompatibilidad normativa entre el republicanismo y el capitalismo (esto es, que la plena realización del primero pasa por la extinción del segundo, del mercado y/o de la propiedad privada), se asuma también que hay lugar para una razonable convivencia, en tanto la plena realización del proyecto republicano tendría consecuencias normativas que lo harían poco atractivo, el caso es que por lo común las iniciativas republicanas no han discutido el escenario de fondo —más o menos corregido— del mercado capitalista.

El repaso de la historia sirve, en todo caso, para identificar de qué modo las propuestas buscaban materializar los principios republicanos. Pero, obviamente, no se trata de volver a proponer «leyes agrarias», sino de anticipar propuestas que con la misma inspiración que alentaba a aquellas iniciativas resulten más acordes con los retos de las sociedades contemporáneas. Y lo cierto es que en lo que se refiere a las instituciones económicas hay que empezar por reconocer que el republicanismo está lejos de presentar un conjunto preciso de propuestas, un proyecto medianamente vertebrado y compartido. Las propuestas surgidas en lo que con laxitud se podría considerar la tradición republicana[87] resultan desigualmente incompatibles con el capitalismo e, incluso, hay razones para pensar que en algunos casos tampoco están libres de problemas de compatibilidad entre ellas mismas.

Con todo, con cautelas respecto a su grado de maduración e incluso de filiación republicana, sí que cabe reconocer algunas propuestas

87. Es obligado advertir que algunas de las que a continuación se mencionan también han encontrado defensas entre las vetas de muchos liberales igualitarios, aunque no es menos cierto que, por lo general, ello suponía alejarse del núcleo más característico del liberalismo.

que, cuando menos, aparecen relacionadas —y así han sido defendidas en más de una ocasión— con distintos principios importantes para la tradición republicana,[88] aunque, obviamente, se pueden justificar desde diversas perspectivas, desde distintos principios.[89] Las iniciativas son diversas. En primer lugar, las que se refieren a la *propiedad*[90] y que, en gran medida, son una prolongación de la clásica tesis que veía en la comunidad de pequeños propietarios el mejor cimiento para la buena salud de la república, cimiento edificado en una idea de justicia que se antepone —prolongando reflexiones de Jefferson—[91] a las consideraciones de efi-

88. En los casos que siguen es fácil ver cómo la propiedad republicana queda justificada a partir de la igualdad y la autonomía; los derechos sociales, a partir de la idea de comunidad política; la ciudadanía económica, desde la comunidad cívica; la igualdad de capacidades, a partir de la autorrealización; el ingreso incondicional permanente, desde la noción de ciudadanía; y la democracia económica, a partir del autogobierno.

89. Así, por ejemplo, las propuestas de derechos sociales, bienestaristas, o de ingreso ciudadano se pueden justificar desde principios redistributivos, de sentimiento de comunidad, que rompe con el principio de «yo te doy si tú me das», pero también se pueden justificar porque facilitan la participación política, el compromiso ciudadano con una comunidad que reconocen como propia o, incluso, apelando a la autorrealización, porque una vez liberados los individuos del chantaje de la supervivencia pueden escoger tareas y planes de vida con cierto grado de autonomía. Ello no excluye, por supuesto, que a favor de tales propuestas se puedan encontrar otras razones «no republicanas», como la eficiencia, que, según argumentos no desatendibles, acompañan a las propuestas de democracia económica. Vale decir que la importancia de destacar la compatibilidad con la inspiración republicana no debe tomarse como una cuestión escolástica, sino por lo realmente importante: explorar la posibilidad de realización completa de un ideal.

90. De todos modos conviene no olvidar que la idea de propiedad que acaba por tomar cuerpo en las constituciones es la que está en la base del sistema capitalista, en la «república del mercado» de los federalistas; véase, por ejemplo, Nedelsky (1993), págs. 67 y sigs.

91. Quien, al referirse a la propiedad de la tierra, insistía en que las consideraciones de «eficiencia» no pueden pasar por encima de las de justicia: «Si para estimular la laboriosidad permitimos que sea objeto de apropiación, hemos de cuidar que exista otra ocupación para los excluidos de ella. Si no lo hacemos, el derecho fundamental a cultivar la tierra retorna a los desempleados», carta a Madison, 28 de octubre de 1795, Jefferson (1999), pág. 107.

Existe una inacabada controversia acerca de la visión de Jefferson del capitalismo que refleja bien las dos caras de las valoraciones republicanas más arriba mencionadas. Es cierto que no faltan opiniones contundentes para referirse a lo que podríamos llamar capitalismo comercial: «la dependencia engendra el servilismo y venalidad, ahoga el germen de la virtud y prepara instrumentos adecuados a los designios de la ambición», Jefferson (1972), pág. 165. De ahí que no falten quienes (Gibbson, 2000, en la formulación más reciente) destacan su rechazo de la lógica del beneficio privado y las malas consecuencias

ciencia.[92] De hecho, la propiedad republicana presenta, en alguna de sus versiones, características decididamente antimercado[93] y, en sus versiones más radicales, anda bastante cerca de algunas propuestas de socialismo de mercado, con empresas propiedad de los trabajadores y gestionadas por ellos, pero con severas restricciones para enajenar sus títulos.[94] Otras propuestas defienden la existencia de unos *derechos sociales* a partir de la convicción de que una noción plena de ciudadanía no se agota en los derechos civiles (igualdad ante la ley) y políticos (participación), sino que también requiere, para poder hablar en serio de pertenencia a la comunidad política, un nivel asegurado de bienestar.[95] Cercanas a las ante-

---

del capitalismo desde el punto de vista de la virtud cívica. Otros recuerdan sus elogios a un sistema capaz de producir abundantes recursos: Dienstag (1996).

Un repaso detenido de esa controversia es el de Katz (2003), quien, por su parte, sostiene que lo que Jefferson rechaza no es el comercio como tal, sino la relación de dependencia salarial, el mercado de trabajo, para decirlo en términos modernos, lo cual favorece también una justificación jeffersoniana de las propuestas de ingreso básico que se verán más adelante. Vale decir que el rechazo de Jefferson a la dependencia salarial Kaz lo entiende como de raíz liberal lockeana.

92. Conviene en todo caso señalar una dificultad: la idea de propiedad, precisamente para protegerse frente a «interferencias», aparece, al menos en la tradición norteamericana, asociada antes al *keeping* que al *having*, a proteger más que a proporcionar dotaciones. Desde ahí no es sencilla la transición a las redistribuciones bienestaristas y, en general, a cualquier intervención gubernamental. Véase Michelman (1987), pág. 1.319 y sigs.

93. Así, en una formulación moderna, ha sido justificada apelando a la extensión a los dominios económicos del modelo de ciudadanía, lo que supone quebrar aspectos básicos del mercado clásico: del mismo modo que los ciudadanos no pueden enajenar su derecho al voto, no podrían enajenar su propiedad; del mismo modo que entre los ciudadanos impera un principio de igualdad («un hombre, un voto»), tampoco cabrían distribuciones desigualitarias de la propiedad; del mismo modo que la noción de ciudadanía republicana parece exigir algún tipo de compromiso —de participación— en la cosa pública, la propiedad republicana tendría que destinarse, en algún sentido, a un buen uso social; véanse Simon (1991) y Reed Amar (1990). En ese mismo sentido, en versión moderna de la tierra común de Paine, cabría entender la propuesta de raíz igualitaria de J. Meade de un «dividendo social» financiado por un fondo de comunidad; véase Meade (1989).

94. Roemer (1995).

95. Esa convicción se articula en diversas estrategias de fundamentación: la realización efectiva del ideal de participación requiere provisión de medios para asegurar la autonomía de juicio, la correcta formación de las preferencias o el sentimiento de formar parte de la misma comunidad; la estipulación de un nuevo ideal de ciudadanía, que incluye la garantía de un nivel de bienestar; la idea de que una provisión de bienestar es una condición necesaria para poder afirmar que una comunidad política trata a todos sus ciu-

riores se sitúan propuestas sobre *una ciudadanía económica* que, siempre y cuando sea el caso que los ciudadanos se reconozcan en una sociedad justa, reclaman su contribución en el buen funcionamiento de la sociedad, reclaman su compromiso con los otros, de modo que los derechos de bienestar tienen su reverso en obligaciones y responsabilidades respecto a la comunidad.[96] Hay también propuestas en favor de lo que se ha llamado «*igualdad de capacidades*», que apuestan por redistribuciones que tendrían como objetivo igualar la competencia de los ciudadanos para realizar el tipo de vida que tienen razones para juzgar valioso, ciudadanos que de ese modo estarían en condiciones de actualizar su potencial humano, de desarrollar y ejercer sus talentos y, entre ellos, de modo muy fundamental, sus energías cívicas, su condición de agentes capaces de dirigir su propia vida.[97] En otros casos, en una puesta al día de la tesis que vimos defender a Paine, se ha defendido la institucionalización de un *ingreso incondicional ciudadano*,[98] un ingreso —periódico o de una sola vez— en forma de dinero que recibirían todos los ciudadanos con independencia de cualquier otro ingreso que puedan obtener y que garantizaría un estándar de vida suficiente, ingreso que, además de establecer una forma de participación, igual y no enajenable —y, en ese sentido, como la condición de ciudadano, como el voto, pero no como las acciones de una empresa—, de los ciudadanos en la producción de todos, aseguraría un suelo mínimo necesario para el buen funcionamiento de la comunidad

---

dadanos de tal modo que éstos se reconocen como miembros de ella. Véanse Marshall, «Citizenship and Social Class», en Marshall (1973); Sunstein (1990); White (2000b); Bressser-Pereira (2001); Ponthoreau (1991); Fabre (1998; 2000). Por lo general, la fijación constitucional aparece como resultado de la desconfianza en la virtud cívica, en que los ciudadanos se comprometan activamente en la garantía de esos derechos, lo que no deja de plantear problemas conceptuales al republicanismo.

96. White (2002).

97. En su trasfondo se reconoce la tesis aristotélica según la cual el máximo bien para los seres humanos es la realización de sus posibilidades, de su naturaleza, reforzada ahora en una dirección igualitaria que reclama intervenciones públicas. Esta veta ha sido inicialmente explorada —aunque sin enfatizar los tintes participativos— sobre todo por Sen; véase Sen (1995). Pero quien ha desarrollado más explícitamente la conexión clásica republicana ha sido Nussbaum (1988; 1990). Para una crítica, véase Mulgan (2000). La réplica de Nussbaum —Nussbaum (2000)— destaca, entre otras cosas, la defensa de la idea democrática en Aristóteles y su relación con Marx.

98. Hay diversas propuestas, pero la más elaborada es la de Van Parijs (1995). Para la relación con el republicanismo véanse Ovejero (1997), White (2000a) y Raventós (2001).

política.[99] Finalmente, otras iniciativas que cabría encuadrar como propuestas de «*democracia económica*»,[100] procedentes de diferentes tradiciones emancipadoras, pero en las que es fácil detectar tesis de inspiración republicana, se muestran críticas con la frontera liberal establecida entre lo público y lo privado, que limita el ejercicio de la democracia a las instituciones políticas, y excluye considerar como ámbitos políticos la producción o la reproducción.[101] A partir del reconocimiento y condena de esa circunstancia proponen una mayor participación de los trabajadores en el control y gestión de los procesos que tienen que ver con sus actividades productivas, donde realizan labores cooperativas y que, casi siempre, son escenarios de dominación.[102]

99. En varios sentidos, la propuesta contribuiría a ese buen funcionamiento. Favorece las condiciones de deliberación al liberar de dependencias personales, y de participación, pues no todo el tiempo, inevitablemente, habría de estar dedicado a asegurar la supervivencia. Además, los ciudadanos, que tendrían que decidir qué hacer con sus ingresos, se sentirían responsables de sus propios planes de vida. Finalmente, desaparecerían algunas de las circunstancias de dominación específicamente capitalistas, derivadas de dependencias económicas condicionadas (al sometimiento personal frente a los padres, parejas o empresarios despóticos que proporcionan los ingresos).

100. Véase Bowles y Gintis (1993).

101. Las iniciativas mencionadas no constituyen, obviamente, una relación exhaustiva, y ni siquiera excluyente. De hecho, quizás aquí habría lugar para añadir otro tipo de propuestas relacionadas con la propiedad de los medios de producción justificada en alguna forma de autosuficiencia o independencia económica. Se encuadrarían aquí propuestas que ponen el acento en la propiedad —en diverso grado y de diversas formas— de medios de subsistencia, propuestas fronterizas en ocasiones con las mencionadas en el punto anterior. En algunos casos, se trata de recuperar bajo nuevas formas la propiedad del clásico ideal republicano, que aseguraba la independencia de los ciudadanos; en otros, de implantar otras formas de redistribución de la propiedad (acciones, fondos de pensiones); en algunos casos de asegurar a los individuos —a través de diversas combinaciones de salarios, familias, trasferencias públicas y provisión propia de bienes y servicios— la gestión de un mínimo nivel de vida que les permita el autogobierno (Gardiner, 2000); y en otros son formas directas de socialización de los medios de producción: «La empresa gestionada por los trabajadores es quizás el ejemplo más conocido de propiedad social republicana». Véase Roemer (1995), pág. 37. Sobre su propuesta de socialismo de mercado, véanse Bardhan y Roemer (1995) y Roemer y Wright (1996).

102. Participación que, además, contribuiría a superar algunos problemas de eficiencia derivados de los problemas de confianza. La organización en forma de unidades relativamente autónomas y autoorganizadas, donde resulta más probable la aparición de vínculos de pertenencia derivados de la mayor frecuencia de las interacciones y de la sensación de «estar en el mismo barco», presenta apreciables ventajas frente a la empresa autoritaria y jerarquizada (si no policial), incluso desde el punto de vista de la eficiencia:

Aunque tenemos suficientes experiencias para saber que algunas de las propuestas, desigualmente precisadas en sus perfiles, resultan realizables en la práctica y, de hecho, han sido realizadas en algún grado, tampoco faltan las incertidumbres. En la medida en que se alejan del mercado capitalista, que suponen violentar sus mecanismos de asignación y distribución, sus dispositivos (egoísmo) motivacionales, sus criterios de decisión (el beneficio) o sus estructuras de propiedad y las consiguientes estructuras de poder, los sistemas de autoridad y decisión de las empresas, aparecen dudas acerca de si serán capaces de cumplir algunas de las tareas que, mal que bien, el mercado lleva a cabo. Más complicado resulta el diagnóstico acerca de su compatibilidad, sobre todo cuando se plantean en radical discontinuidad con el capitalismo. Unos problemas son políticos: la realización de tales propuestas conlleva redistribuciones de poder y de renta que encuentran una natural resistencia en los segmentos sociales privilegiados. Pero también hay dudas acerca de su estabilidad. En el mercado, las desigualdades y el egoísmo proporcionan un mecanismo de incentivos, la estructura de la propiedad asegura un marco legal para organizar los intercambios, el acceso a los recursos, y todo ello, conjuntamente, motivaciones y estructura jurídica, asegura un mecanismo de disciplina social que, junto con unos precios que operan sobre todo como un sistema de señales, asegura en buena medida la coordinación de los

---

disminuyen los problemas de desconfianza entre los que participan en el proceso productivo, tanto entre los gestores y los que ejecutan la tarea como en horizontal, entre quienes realizan tareas parejas, pues en estos escenarios resulta más sencillo identificar a quienes evitan cooperar; se produce un mejor aprovechamiento del conocimiento práctico y de transmisión de ese conocimiento; se ofrece la posibilidad de ensayar respuestas diversas y flexibles frente a los diversos retos productivos. Véanse Kaen, Kaufman y Zacharias (1988), Kitson, Martin y Wilkinson (2000), Recio (2001). Desde una perspectiva más general, sobre la posibilidad de que un proyecto social igualitario y participativo resuelva los problemas de confianza que tiene el sistema capitalista, véanse Bowles, Gintis y Gustaffson (1993), Bowles y Gintis (1998), Wilkinson (2000), Stiglitz (1997), Weisskopf (1992), Schweickart (1980; 1993 y 2002).

Algunas de estas reflexiones, al explorar las posibilidades de la participación, se han interesado por los resultados procedentes de investigaciones psicobiológicas, que muestran las disposiciones cooperativas de los seres humanos, y por los escenarios en donde más fácilmente cuajan esas disposiciones. Es el caso del interesante programa de investigación acerca del *homo reciprocans* realizado por Bowles y Gintis, un modelo humano que les parece más realista, además de más atractivo normativamente, que el *homo oeconomicus*. Véanse Bowles, Boyd, Fehr y Gintis (1997), Ovejero (1998) y Bowles y Gintis (2001).

procesos económicos, a saber, qué, cuánto y para quién hay que producir. Sin embargo, no tenemos la seguridad de que las propuestas que se alejan más radicalmente del mercado estén en condiciones de proporcionar alternativas duraderas a esos procedimientos: ¿los humanos tienen dispositivos emocionales distintos del egoísmo (generosidad, sentimientos de justicia, reciprocidad) capaces de proporcionar combustible motivacional a la maquinaria social)?, ¿la posibilidad de autogobierno encuentra su equivalente en las disposiciones participativas?, ¿quizá los humanos —en particular, los trabajadores— no prefieren unas actividades rutinarias y buscan autorrealizarse en ámbitos distintos del trabajo?, ¿los diversos sistemas fiscales o de disposición colectiva de la propiedad colectiva no plantean problemas de eficacia o de operatividad?, ¿existe un mecanismo, como el que cumplen los precios en el mercado, capaz de transmitir información sobre los costes y su variación, sobre las preferencias de los consumidores?, ¿es posible preservar el mercado y, por ende, sus virtudes asignativas (eficiencia), sin mantener las estructuras de propiedad capitalista y sin que el mercado, por las razones ya consideradas, acabe por socavar la virtud?

Desde luego, tampoco hay que creerse que el mercado —ni siquiera el idealizado mercado de la teoría económica— realiza esas tareas de modo impecable, aunque, por supuesto, el reconocimiento de esa circunstancia nada nos dice acerca de la viabilidad de las alternativas. En todo caso, lo cierto es que sabemos cuáles son los problemas y también, como se acaba de ver, que muchos de esos problemas se han encarado: entre ellos, la existencia de dispositivos motivacionales distintos de los puramente egoístas, los sistemas de propiedad, la vocación participativa y la compatibilidad con el sistema de precios.

Los textos compilados en este volumen

En este libro se recogen artículos ya «clásicos» del republicanismo contemporáneo junto con otros más novedosos ceñidos a problemas o perspectivas específicas. En conjunto, ofrecen una panorámica general a la vez que razonablemente detallada de las principales claves del debate entre liberales y republicanos, de las discrepancias, de los retos y de los problemas. Habida cuenta de que, en buena medida, el republicanismo aparece, en la historia y en el presente, como una alternativa al liberalismo, la tradición filosófico-política dominante en la actualidad, no ha de

extrañar la presencia de abundantes argumentos en donde se destacan las relaciones, los puntos de compatibilidad y de contraste entre ambas concepciones. El debate no está cerrado, desde luego, pero aquí se recogen casi todos los argumentos con los que arranca y se desarrolla.

En el que se ha convertido en un texto fundamental del debate contemporáneo, «La república procedimental y el yo desvinculado», Michael Sandel, un autor con simpatías comunitarias a la vez que republicanas, presenta una visión del republicanismo que aparece en directa y rotunda confrontación con la del liberalismo. Las objeciones del filósofo norteamericano al liberalismo están centradas básicamente en la noción de ciudadano, en la idea de libertad y en la concepción procedimental del sistema político. Según su diagnóstico, más tarde desarrollado en su libro *Democracy's Discontent*, los presupuestos equivocados de los que parte el liberalismo —y que se han convertido en paradigma dominante en el pensamiento contemporáneo— han ayudado a vaciar de toda significación realmente democrática el sistema institucional norteamericano.

Otro texto ya clásico del republicanismo contemporáneo es el artículo «Las paradojas de la libertad política» que Quentin Skinner redactó para sus Tanner Lectures. Allí analiza la particular concepción republicana de la libertad en oposición a la concepción liberal. A diferencia de otros críticos republicanos de la noción liberal de libertad, como Hannah Arendt o Charles Taylor, para los que resultan centrales las ideas de libertad positiva y de autogobierno, el historiador del pensamiento político de Cambridge defiende una idea de libertad como no dominación que califica como neorromana. En el texto aquí recogido desgrana con detalle los rasgos fundamentales de esa idea.

El texto de Philip Pettit, «Liberalismo y republicanismo», es una readaptación realizada por el propio autor para este libro de un texto suyo fundamental aparecido en versiones parcialmente distintas en diversos lugares. Pettit presenta con nitidez las principales diferencias entre la tradición liberal y la republicana, diferencias que se articulan básicamente en torno al ideal de libertad. En una caracterización que ahonda reflexiones expuestas en su libro *Republicanismo,* la libertad republicana aparece asociada con la ausencia de dominación, que entiende radicalmente diferente a las concepciones liberales de libertad, preocupadas exclusivamente por la ausencia de interferencias. A partir de esa idea, según Pettit, se hacen inteligibles las diversas tesis políticas republicanas (sobre la democracia, la virtud, etc.) en su contraposición a las tesis liberales.

Un texto capital en la revitalización del debate republicano en Norteamérica es «Más allá del resurgimiento republicano», en el que Cass Sunstein expone los rasgos de la concepción política republicana de la democracia (deliberación pública, igualdad política, virtud cívica de la ciudadanía), que se contraponen a la concepción («pluralista») del liberalismo. Sunstein analiza la influencia que dicho republicanismo ha ejercido en el desarrollo institucional norteamericano. En consonancia con dicha lectura, propone interpretar y reconstruir el constitucionalismo de su país de tal modo que honre los principios a partir de los cuales habría sido erigido. Para ello se siente en la obligación de enfrentarse a las visiones que lo asocian con una idea de democracia «pluralista», idea según la cual las normas obedecen a las pretensiones de los distintos grupos de interés.

El texto de Jürgen Habermas, «Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana», analiza de una forma original las relaciones entre una tradición política y otra respecto a tales asuntos. A diferencia de otro trabajo anterior de este mismo autor, «Tres modelos normativos de democracia», en el que presentaba de forma global aunque sintética los principales rasgos de la democracia liberal, de la democracia republicana y de su supuesto modelo intermedio, ahora el filósofo alemán analiza las tres posiciones recién enumeradas desde el prisma de la prioridad que otorga cada una de ellas a los ideales de los derechos humanos y de la democracia. Desde la perspectiva habermasiana, la concepción liberal y la republicana son, en cuanto tales, irreconciliables. La primera se caracterizaría, en este punto, por otorgar prioridad normativa a los derechos humanos, y la segunda por otorgársela a la democracia. Según Habermas, los intentos de articular una propuesta intermedia que conceda el mismo valor a ambos ideales, como los de Rousseau y Kant, han resultado fallidos. De todos modos, en el texto se apuntan las claves de cómo podría alcanzarse con éxito algún grado de compatibilidad respecto a ambos valores.

En «Igualitarismo liberal y republicanismo cívico: ¿amigos o enemigos?», Will Kymlicka, desde una perspectiva liberal, parte de las críticas de Sandel al liberalismo para afirmar que éstas son injustas a la hora de caracterizar esta tradición política, al menos si se piensa desde los parámetros del liberalismo igualitario representado por Rawls o Dworkin. La tesis principal del teórico canadiense es que cierta versión del republicanismo, la del republicanismo cívico, no se encuentra contrapuesta, sino más bien próxima, a ciertas visiones del liberalismo, en particular al liberalismo de corte igualitario. Y en todo caso, concluirá Kymlicka, en aque-

llos puntos en los que ambas tradiciones, parcialmente distintas, divergen, la opción más razonable es la concepción liberal. El texto de Kymlicka nos ayuda a ver de qué modo pueden converger algunas de las versiones más interesantes de estas dos tradiciones filosófico-políticas.

La contribución de Alan Patten es también crítica con el republicanismo. En «La crítica republicana al liberalismo» analiza las concepciones republicanas de Quentin Skinner y Charles Taylor, concepciones diversas pero que pueden ser incluidas en lo que el autor denomina «republicanismo instrumental». Según Patten, o bien «no existe ningún desacuerdo interesante entre liberales y republicanos [como Quentin Skinner]», o bien en las reconstrucciones en las que sí existe desacuerdo, básicamente la de Taylor, éstas son severamente impugnables y, por lo tanto, no deberían preocupar a los liberales. La conclusión a la que llega Patten es muy parecida a la de Kymlicka. Sin embargo, los argumentos que ofrece son muy diversos y proporciona una excelente cartografía de los problemas a los que el republicanismo está obligado a dar respuesta.

Una perspectiva diferente es la Anne Phillips en «Feminismo y republicanismo: ¿es ésta una alianza plausible?». Aquí se evalúa el republicanismo desde otra familia de la filosofía política, la perspectiva feminista, pero el diagnóstico, sin dejar de ser crítico, es más positivo. Según Phillips, el republicanismo, al menos en sus versiones recientes, ofrece un mejor amparo filosófico para fundamentar reclamos y demandas de protección de los intereses de grupos desfavorecidos en la sociedad, como es el caso de las mujeres. Para Phillips, el republicanismo ha pasado de ser un completo antagonista del movimiento feminista a un poderoso aliado. Así, y a pesar de que el feminismo haya surgido en buena medida del propio seno liberal para luchar contra el modelo de sociedad que el liberalismo mismo ha construido, en realidad los principios republicanos contribuyen mejor a la lucha feminista que los de cualquier otra tradición filosófico-política.

El debate sobre el republicanismo abarca, por supuesto, muchas otras dimensiones que resultaría imposible reflejar aquí. Ya se ha mencionado la gran heterogeneidad que, como toda gran tradición de pensamiento político, alberga el republicanismo. Estaría condenada al fracaso, pues, toda pretensión de exhaustividad. Sin embargo, estos ocho artículos seleccionados forman parte, sin duda, del acervo del mejor republicanismo contemporáneo y ponen sobre la mesa los principales puntos de un creciente debate en el seno de la teoría política actual, un debate en el

que están en juego algunos de los problemas centrales de la supervivencia de nuestras sociedades democráticas y de nuestras libertades más básicas. Lo que no es poco.

Bibliografía

Abellán, J., «Sobre el concepto de república en las décadas finales del siglo XVIII», *Revista de Occidente*, nº 242, diciembre de 2001.

Ackerman, B. y J. Fishkin, «Deliberation Day», *Journal of Political Philosophy*, vol. 10, nº 2, junio de 2002; publicado también en Fishkin and Laslett (2003), págs. 7-30 (por la que se cita).

Appleby, J., «Review de Paul Rahe: Republics Ancient and Modern», *American Political Science Review*, vol. 87, nº 2, 1993, págs. 480-481.

Aristóteles, *La Política*, prólogo de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza, 1986.

Ardal, P. y otros, *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1984.

Bachrach, P., *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

Bailyn, B., *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Barber, B., *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley (Calif.), University of California Press, 1984.

—, *A Place for Us: How to Make Civil Society and Democracy Strong*, Nueva York, Hill and Wang, 1998 (trad. cast.: *Un lugar para todos: cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*, Barcelona, Paidós, 2000).

Bardhan, P. y J. Roemer (comps.), *Market Socialism: The Current Debate*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Béjar, H., *El corazón de la república: Avatares de la virtud pública*, Barcelona, Paidós, 2000.

—, *El mal samaritano: El altruismo en tiempos de escepticismo*, Barcelona, Anagrama, 2001a.

—, «En busca del civismo», *Leviatán*, nº 84, 2001b, págs. 23-43.

—, «Republicanismo en fuga», *Revista de Occidente*, nº 242, diciembre de 2001c.

Benigno, F., *Espejos de la Revolución*, Crítica, Barcelona, 2000.

Berlin, I., «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1968 (trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988).

Bevir, M., «Republicanism, Socialism and Democracy in Britain: the origins of the radical left», *Journal of Social History*, invierno de 2000.

Bobbio, N. y M. Viroli, «Diálogo», *Revista de libros*, nº 48, diciembre de 2000, págs. 40-47.

Bock, G., Q. Skinner y M. Viroli (comps.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Bohman, J. y W. Rehg (comps.) *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1997.

Bowler, S., T. Donovan y C. Tolbert (comps.), *Citizens as Legislators: Direct Democracy in the United States*, Columbus, Ohio State University Press, 1998.

Bowles, S., «Endogenous preferences: the cultural consequences of markets and other economic institutions», *Journal of Economic Literature*, vol. XXXVI, marzo de 1998.

Bowles, S. y H. Gintis, «Power and Wealth in a Competitive Capitalism Economy», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4, nº 21, 1992.

—, «A political and economic case for the democratic enterprise», en D. Coop, J. Hampton, J. Roemer (comps.), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

—, *Recasting Egalitarianism*, Londres, Verso, 1998.

—, «¿Ha pasado de moda la igualdad? El *Homo reciprocans* y el futuro de las políticas igualitaristas», en R. Gargarella y F. Ovejero (comps.), *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós, 2001.

Bowles, S., H. Gintis, y B. Gustaffson (comps.), *Democracy and Markets: Problems on Participation and Efficiency*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Bowles, S., R. Boyd, E. Fehr y H. Gintis, «Homo Reciprocans: A Research Initiative on the Origins, Dimensions and Policy Implications of Reciprocal Fairness», mimeo, 1997.

Bresser-Pereira, L. C., «Ciudadanía y *res publica*: la aparición de los derechos republicanos», *Revista Instituciones y Desarrollo*, nº 8-9, 2001.

Burke, E., *Textos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Burtt, S., «The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal», *American Political Science Review*, vol. 87, nº 2, 1993, págs. 360-368.

Butte, N., «Republican Constitutionalism: A Roman Ideal», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 9, nº 3, 2001, págs. 331-349.

Camps, V., *Virtudes públicas*, 2ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1990.

Camps, V. y S. Giner, *El interés común*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Charvet, J., «Quentin Skinner on the Idea of Freedom», *Studies in Political Thought*, nº 2, 1993, págs. 5-16.

Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la república: sobre las leyes*, Madrid, Tecnos, 1986.

Claeys, G., «The Origins of the Rights of Labor: Republicanism, Commerce and the Construction of Modern Social Theory in Britain, 1796-1805», *Journal of Modern History*, nº 66, 1994.

Cohen, G. A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000 (trad. cast.: *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona: Paidós, 2001, por la que se cita).

—, «Por qué no socialismo?», en R. Gargarella y F. Ovejero (comps.), *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós, 2001.

Cohen, J. y J. Rogers, «Secondary associations and democratic governance», *Politics and Society*, vol. 20, nº 4, 1992, págs. 393-472 (trad. cast.: «Asociaciones secundarias y gobierno democrático», *Zona Abierta*, nº 84-85, 1998).

—, «Associative Democracy», en P. Bardhan y J. Roemer (comps.), *Market Socialism. The Current Debate*, Oxford, Oxford University Press, 1993a.

—, «Associations and Democracy», *Social Philosophy and Policy*, vol. 10, nº 2, 1993b.

—, *Associations and Democracy*, Nueva York, 1995.

Conill, J. y D. Crocker (comps.), *Republicanismo y educación cívica: ¿Más allá del liberalismo?*, Granada, Comares, 2003.

Constant, B., *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Cronin, T. y M. Rossant, *Direct Democracy: The Politics of Initiative, Referendum and Recall*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

Dagger, R., *Civic Virtues*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Dahl, R., *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1956.

—, «Is civic virtue a relevant ideal in a pluralist democracy?», en S. Dunn y G. Jacobsohn (comps.), *Diversity and Citizenship*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield, 1995, págs. 1-16.

—, *On Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1998 (trad. cast.: *La democracia: una guía para los ciudadanos*, Madrid, Taurus, 1999).

Darwall, S., «Simpathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 28, nº 2, 1999.

Dienstag, J., «Serving God and Mammon: The Lockean Sympathy in the Early American Political Thought», *The American Political Science Review*, nº 90, 1996.

Domènech, A., *De la ética a la política: de la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica, 1989.

—, «Cristianismo y libertad republicana», *La balsa de la Medusa*, nº 51, 1999.

Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth, 1977 (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1997).

Elkin, S. L., *City and Regime in the American Republic*, Chicago, Chicago University Press, 1987.

Elster, J., *Sour Grapes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (trad. cast.: *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona, Edicions 62, 1988).

—, *Political Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (trad. cast.: *Psicología Política*, Barcelona, Gedisa, 1995, por la que se cita).

—, «Strategic Uses of Argument», en K. Arrow y otros (comps.), *Barriers to the Negotiated Resolution of Conflict*, Nueva York, Norton, 1995.

— (comp.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (trad. cast.: *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001).

Fabre, C., «Constitutionalising Social Rights», *The Journal of Political Philosophy*, nº 3, 1998.

—, *Social Rights Under the Constitution: Government and the Decent Life*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Ferry, L. y A. Renaut, *Philosophie Politique: des droits de l'homme à l'idée républicaine*, París, Presses Universitaires de France, 1985.

Fink, Z. S., *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, 2ª ed., Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1962.

Fishkin, J., *Democracy and Deliberation*, New Haven, Yale University Press, 2001 (trad. cast.: *Democracia y deliberación*, Barcelona, Ariel, 1995).

Font, J. (comp.) *Ciudadanos y decisiones públicas*, Barcelona, Ariel, 2001.

Fontana, B. (comp.) *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Francisco, A. de, «Nuevo republicanismo y modernidad», *Claves de la Razón Práctica*, nº 95, 1999.

Fraser, A., «Legal Amnesia: Modernism versus the Republican Tradition in American Legal Theory», *Telos*, nº 60, 1984, págs. 15-52.

—, *The Spirit of the Laws*, Toronto, Toronto University Press, 1990.

Fridén, B., *Rousseau's Economic Philosophy: Beyond the Market of Innocents*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998.

Furet, F., *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980.

Furet, F. y M. Ozouf, *Diccionario de la Revolución Francesa*, Alianza, Madrid, 1989.

Galston, W. A., *Liberal purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

García, E., *El estado constitucional ante su «momento maquiavélico»*, Madrid, Civitas, 2000.

Gardiner, J., «Rethinking self-sufficiency», *Cambridge Journal of Economics*, nº 24, 2000.

Gargarella, R., *Nos los representantes*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 1995.

Gibbson, A., «Ancients, Moderns and Americans: The Republicanism-Liberalism Debate Revisited», *History of Political Thought*, nº 21, 2000.

Gilbert, A., «Democracy and Individuality», en E. F. Paul, F. Miller Jr., J. Paul y J. Ahrens (comps.), *Marxism and Liberalism*, Londres, Basil Blackwell, 1986.

—, «Political Philosophy: Marx and Radical Democracy», en T. Carver (comp.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Giner, S., «Las razones del republicanismo», *Claves de la razón práctica*, nº 81, abril de 1998.

González, A. M., «Republicanismo: orígenes historiográficos y relevancia de un debate», *Revista de Occidente*, nº 242, diciembre de 2001.

Griswold, C., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Haakonsen, K., «Republicanism», en R. Goodin y P. Pettit (comps.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1993, págs. 568-574.

Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, Thomas McCarthy, Boston (Mass.), Beacon Press, 1984 (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra, 1989).

—, *Between Facts and Norms*, Cambridge, Polity Press, 1992a (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Barcelona, Trotta, 1998).

—, «Further Reflections on the Public Sphere», en C. Calhoun (comp.), *Habermas and Public Sphere*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992b.

—, «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State», en Amy Gutmann (comp.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, págs. 107-148.

—, «Tres modelos normativos de democracia», en J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, págs. 231-246.

—, «Constitutional Democracy. A Paradoxical Union of Contradictory Principles?», *Political Theory*, vol. 29, nº 6, 2001, págs. 766-781.

Harrington, J., *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics* (1656), edición a cargo de J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Hartz, L., *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Nueva York, 1955.

Haskell, J., *Direct Democracy or Representative Government? Dispelling the Populist Myth*, Boulder (Colo.), Westview Press, 2001.

Herreros, F., «Social capital, associations and civic republicanism», en M. Saward (comp.), *Democratic Innovation: Deliberation, Association, and Representation*, Londres, Routledge, 2000, págs. 184-194.

Herzog, D., «Some Questions for Republicans», *Political Theory*, vol. 14, nº 3, 1986, págs. 473-493.

Hobsbawm, E., *Los ecos de la Marsellesa*, Barcelona, Crítica, 1992.

Honohan, I., *Civic Republicanism*, Londres, Routledge, 2002.

Hont, I. y M. Ignatieff, *Wealth and Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Hulliung, M., *Citizen Machiavelli*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1983.

Ignatieff, M., *The Needs of Strangers*, Londres, Penguin, 1985.

Isaac, J., «Republicanism vs. Liberalism? A Reconsideration», *History of Political Thought*, vol. 9, nº 2, 1988.

Jardin, A., *Histoire du Libéralisme Politique: De la Crise de l'absolutisme à la Constitution de 1875*, París, Hachette, 1985.

Jefferson, T., *Notes on the State of Virginia*, edición a cargo de W. Peden, Nueva York, Norton, 1972.

—, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Kaen, F., A. Kaufman y L. Zacharias, «American Political Values and Agency Theory», *Journal of Business Ethics*, nº 7, 1988.

Katz, C., «Thomas Jefferson's Liberal Anticapitalism», *American Journal of Political Science*, vol. 47, nº 1, 2003.

Kitson, M., R. Martin y F. Wilkinson, «Labour Markets, social justice and economic efficiency», *Cambridge Journal of Economics*, nº 24, 2000.

Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2001 (trad. cast.: *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995).

Lane, R., *The Market Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Levine, A., *The General Will: Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

List, C. y P. Pettit, «Aggregating Sets of Judgements. An Impossibility Result», *Economics and Philosophy*, nº 18, 2002, págs. 89-110.

Macedo, S., *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Contractualism*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Macpherson, C. B., *Democratic Theory. Essays in retrieval*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

—, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1977 (trad. cast.: *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1982).

Maddox, G., «The Limits of Neo-roman Liberty», *History of Political Thought*, vol. XXIII, nº 3, 2002.

Maquiavelo, Niccolò, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1987.

—, *El príncipe*, Madrid, Alianza, 1990.

Marglin, S., «What Booses Do? The Origins and Functions of Hierarchy in Capitalist Production», *Review of Radical Political Economy*, 1974.

Marshall, T. H., *Class, Citizenship and Social Development*, Nueva York, Greenwood Publishing Group, 1973 (trad. cast.: *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998).

Martí, J. L., «The Democratic European State: Republicanism and deliberative democracy», en Jordi Ferrer y Marisa Iglesias (comps.), *Globalisation, Democracy and Citizenship*, Berlín, Duncker and Humblot, 2003.

Maynor, J., *Republicanism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press, 2003.
Meade, J., *Agathopia: The Economy of Partnership*, Aberdeen, University of Aberdeen Press, 1989.
Mendelsohn, M. y A. Parkin (comps.), *Referendum Democracy: Citizens, Elites and Deliberation in Referendum Campaigns*, Nueva York, Palgrave, 2001.
Michelman, F., «The Supreme Court 1985 term forward: Traces of Self-Government», *Harvard Law Review*, nº 100, 1986, págs. 4-77.
—, «Possession vs. Distribution in the Constitutional Idea of Property», *Iowa Law Review*, nº 72, 1987.
—, «Law's Republic», *The Yale Law Journal*, nº 97, 1988.
Montagut, T., «Republicanismo y estados de bienestar», *Claves de la Razón Práctica*, nº 112, 2001, págs. 41-46.
Montesquieu, C. de S., *De l'esprit des lois* [1748] (trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza, 2003), en *Oeuvres Complètes*, París, Seuil, 1964.
Montgomery, D., *El ciudadano trabajador*, México, Instituto Mora, 1997.
Mouffe, C., «Democratic Citizenship and the Political Community», en C. Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy*, Londres, Verso, 1992, págs. 225-239.
Mulgan, R., «Was Aristotle an "Aristotelian Social Democrat"?», *Ethics*, nº 111, 2000.
Nedelsky, J., *Private Property and the Limits of American Constitutionalism: The Madisonian Framework and Its Legacy*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
Nicolet, C., *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, París, Gallimard, 1982.
Nino, C. S., *Ética y derechos humanos*, Barcelona, Ariel, 1989 (versión inglesa en *The Ethics of Human Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1993).
—, *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, Yale University Press (trad. de Roberto Saba, *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 1997, por la que se cita).
Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974.
Nussbaum, M., «Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supl., 1988.
—, «Aristotelian Social Democracy», en R. B. Douglass y otros, *Liberalism and the Good*, Nueva York, Routledge, 1990.
—, «Aristotle, Politics and Human Capabilities», *Ethics*, nº 111, 2000.
Offe, C. y U. Preuss, «Democratic Institutions and Moral Resources», en D. Held (comp.), *Political Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 1991.
Oldfield, A., *Citizenship and Community, Civic Republicanism and the Modern World*, Londres, Routledge, 1990.
Ovejero, F., *Mercado, ética y economía*, Barcelona, Icaria, 1992.
—, «Tres ciudadanos y el bienestar», *La Política*, nº 3, 1997.
—, «Del mercado al instinto», *Isegoría*, nº 18, 1998.

—, *La libertad inhóspita*, Barcelona, Paidós, 2002.
—, «Tres miradas republicanas sobre la democracia», *Claves de razón práctica*, nº 132, 2003a.
—, «Mercado y democracia», en A. Arteta, E. García Guitián, R. Maíz (comps.), *El lenguaje de la política*, 2003b (en prensa).
Paine, T., *El sentido común y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1990.
Palonen, K., *Quentin Skinner*, Londres, Polity, 2003.
Pangle, T. L., *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
Peach, B., *Richard Price and the Ethical Foundations of the American Revolution*, Durham, Duke University Press, 1979.
Pendás, B., «Nostálgicos de Oceana: Viejos y nuevos republicanos en la historia de las ideas», *Revista de Occidente*, nº 242, diciembre de 2001.
Perzcynski, P., «Active citizenship and associative democracy», en M. Saward (comp.), *Democratic Innovation: Deliberation, Association, and Representation*, Londres, Routledge, 2000, págs. 161-171.
Pettit, P., «The Freedom of the City: a Republican Ideal», en A. Hamlin y P. Pettit (comps.), *The Good Polity*, Oxford, Basil Blackwell, 1989a, págs. 141-168.
—, «A Definition of Negative Liberty», *Ratio*, NS 2, 1989b, págs. 153-168.
—, «Freedom as Antipower», *Ethics*, nº 106, 1996, págs. 576-604.
—, *Republicanism*, Oxford, Oxford University Press, 1997 (trad. cast.: *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999).
—, «Reworking Sandel's Republicanism», *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, nº 2, 1998, págs. 73-96.
—, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge, Polity Press, 2001.
—, «Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner», *Political Theory*, vol. 30, nº 3, junio de 2002a.
—, «Republicanismo y redistribución», *Debats*, nº 22, verano de 2002b.
Philp, M., «Republicanism and Liberalism: On Leadership and Political Order. A Review», en *Democratization*, vol. 3, nº 4, págs. 383-419.
Pincus, S., «Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of the English Commonwealth», *American Historical Review*, junio de 1998, págs. 704-736.
Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republic Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975 (trad. cast.: *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002).
—, «The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology», *Journal of Modern History*, nº 53, 1981, págs. 49-72.
—, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Ponthoreau, M. C., *The Constitutional protection of social rights*, Florencia, European University Institute, 1991.

Rahe, P., *Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992.

Rakove, J., «Review of Paul Rahe, Republics Ancient and Modern», *American Historical Review*, 1993, págs. 1.674-1.675.

Raventós, D. (comp.), *La Renta Básica*, Barcelona, Ariel, 2001.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).

—, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).

—, *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

Recio, A., «Dimensiones de la democracia económica», *Mientras tanto*, nº 79, 2001.

Reed Amar, A., «Forty Acres and a Nule: A Republican Theory of Minimal Entitlements», *Harvard Journal of Law and Political Policy*, nº 37, 1990.

Rodgers, D., «Republicanism: The Career of a Concept», *The Journal of American History*, junio de 1992.

Roemer, J., *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

—, *Un futuro para el socialismo*, Barcelona, Crítica, 1995.

Roemer, J. y E. O. Wright (comps.), *Equal Shares: Making Market Socialism Work*, Londres, Verso, 1996.

Rosanvaillon, P., *Le peuple introvable : Histoire de la représentation démocratique en France*, París, Gallimard, 1998.

—, *La démocratie inachevée: Histoire de la souveraineté du peuple en France*, París, Gallimard, 2000.

Rosenberg, A., *Democracia y socialismo*, México, Siglo XXI, 1981.

Roßteutscher, S., «Associative democracy – fashionable slogan or constructive innovation», en M. Saward (comp.), *Democratic Innovation: Deliberation, Association, and Representation*, Londres, Routledge, 2000, págs. 172-183.

Rousseau, J. J., *Discurso sobre la economía política* [1755], Madrid, Tecnos, 1985.

Rubio Carracedo, J., *Educación moral, postmodernidad y democracia: más allá del liberalismo y del comunitarismo*, Madrid, Trotta, 1996.

—, «¿Democracia republicana *versus* democracia liberal?», en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano (comps.), *Retos pendientes en ética y política*, Barcelona, Trotta, 2002, págs. 133-147.

Samuelson, P., «Wages and interest: a modern dissection of Marxian economics», *American Economic Review*, vol. 47, nº 6, 1957.

Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (trad. cast.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000).

—, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
—, «Reply to Critics», en A. Allen y Milton C. Regan Jr. (comps.), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
Saward, M., *The Terms of Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1998.
— (comp.), *Democratic Innovation: Deliberation, Association, and Representation*, Londres, Routledge, 2000.
Schweickart, D., *Capitalism or Worker Control? An Ethical and Economic Appraisal*, Nueva York, Praeger, 1980.
—, *Against Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
—, *After Capitalism*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield, 2002.
Sellers, M., *American Republicanism: Roman Ideology in the United States Constitution*, Macmillan, 1994.
—, *Republican Legal Theory: The History, Constitution and Purposes of Law in a Free State*, Palgrave, Macmillan, 2003.
Sen, A., *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1995.
Simon, W., «Social-republican Property», *UCLA Law Review*, nº 38, págs. 1.335 y sigs.
Singer, J. W., *Entitlement*, New Haven, Yale University Press, 2000.
Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
—, «Machiavelli on the maintenance of liberty», *Politics*, nº 18, 1983, págs. 3-15.
—, «The idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives», en Richard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner (comps.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
—, «The Republican Ideal of Political Liberty», en G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (comps.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
—, «On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty», en C. Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy*, Londres, Verso, 1992, págs. 211-224.
—, «Acerca de la Justicia, el Bien Común y la Prioridad de la Libertad», traducido por S. Mazzuca en *Agora*, nº 4, Buenos Aires, 1996.
—, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
Skinner, Q. y M. Van Gelderen (comps.), *Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
Skinner, Q., P. Dasgupta, R. Geuss, M. Lane, P. Laslett, O. O'Neill, W. G. Runciman y A. Kuper, «Political Philosophy: The View from Cambridge», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 10, nº 1, 2001, págs. 1-19.
Spitz, J. F., «The Concept of Liberty in "A Theory of Justice" and Its Republican Version», *Ratio Juris*, nº 7, 1994, págs. 331-347.
—, *La Liberté politique*, París, Presses Universitaires de France, 1995.

Steiner, H., «The Natural Right to the Means of Production», *Philosophical Quarterly*, vol. 27, nº 106, 1977, págs. 41-49.

Stiglitz, J., *Whiter Socialism*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1997.

Sunstein, C., «Naked preferences and the constitution», *Columbia Law Review*, vol. 84, nº 7, 1984, págs. 1.689-1.732.

—, «Interest Groups in American Public Law», *Stanford Law Review*, vol. 38, nº 29, 1985.

—, *After the Rights Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.

—, «Preferences and Politics», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, nº 3, 1991, págs. 3-34.

—, *The Partial Constitution*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

—, «How Law Constructs Preferences», *The Georgetown Law Journal*, vol. 86, 1998.

—, *Republic.com*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 2001 (trad. cast.: *República.com: Internet, democracia y libertad*, Barcelona, Paidós, 2003).

Taylor, C., *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Taylor, J., *An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States*, Virginia, 1814.

Tocqueville, A. de, *De la démocratie en Amérique*, París, J. Vrin, 1990. (trad. cast.: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, por la que se cita).

Tugendhat, E., «Liberalismo, libertad y la cuestión de los derechos humanos económicos», en VV. AA., *El liberalismo como problema*, Monte Ávila, Caracas, 1991.

Van Parijs, P., *Real Freedom for All*, Oxford, Oxford University Press, 1995 (trad. cast.: *Libertad real para todos: qué puede justificar al capitalismo [si hay algo que pueda hacerlo]*, Barcelona, Paidós, 1996).

Vargas-Machuca, R., «El liberalismo republicano, los modelos de democracia y la causa del reformismo», en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano (comps.), *Retos pendientes en ética y política*, Barcelona, Trotta, 2002, págs. 87-106.

Vetterli, R. y G. Bryner, *In Search of the Republic: Public Virtue and the Roots of American Government*, Totowa (N. J.), Rowman and Littlefield, 1987.

Viroli, M., *For Love of Country*, Oxford, Oxford University Press, 1995 (trad. cast.: *Por amor a la patria*, Madrid, Acento, 1997).

—, «Un desafío al liberalismo en nombre de la libertad», *Revista de libros*, nº 11, noviembre de 1997, págs. 9-11.

—, *Reppublicanesimo*, Turín, Laterza, 1999.

—, «El significado de la libertad», *Revista de libros*, nº 52, abril de 2001, págs. 6-8.

Waldron, J., *Liberal Rights,* Cambridge University Press, 1993.

—, «Vagueness in Law and Language: Some Philosophical Issues», *California Law Review*, vol. 82, nº 509, 1994, págs. 526-540.

Walzer, M., «Liberalism and the Art of Separation», *Political Theory*, nº 12, 1984, págs. 315-330 (trad. cast.: «El liberalismo y el arte de la separación: la justicia en las instituciones», en M. Walzer, *Guerra, política y moral*, Barcelona, Paidós, 2001, págs. 93-114).

—, «The Civil Society Argument», en C. Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy*, Londres, Routledge, 1992.

Weisskopf, T., «Toward a Socialism for the Future in the Wake of the Demise of Socialism of the Past», *Review of Radical Political Economics*, vol. 24, nº 3-4, 1992.

Welch, C., *De Tocqueville*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Whatmore, R., *Republicanism and the French Revolution: An intellectual history of Jean-Baptiste Say's Political Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

White, S., «Republican Political Economy», *Imprints*, vol. 4, nº 3, 2000a.

—, «Review Article: Social Rights and the Social Contract», *British Journal of Political Science*, nº 30, 2000b.

—, *The Civic Minimum: On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Wilhelm, A., *Democracy in the Digital Age*, Londres, Routledge, 2000.

Wilkinson, T. M., *Freedom, Efficiency and Equality*, Londres, MacMillan, 2000.

Wood, G., *The Creation of the American Republic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969.

—, *The Radicalism of the American Revolution*, Nueva York, Alfred Knopf, 1992.

Wooton, D. (comp.), *Republicanism, Liberty and Commercial Society: 1649-1776*, California, Stanford University Press, 1994.

Worden, B., «English Republicanism», en J. H. Burns (comp.), *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

1

LA REPÚBLICA PROCEDIMENTAL Y EL YO DESVINCULADO*

Michael Sandel

A menudo la filosofía política parece residir a cierta distancia del mundo. Los principios son una cosa, la política otra, e incluso nuestros mayores esfuerzos para «vivir de acuerdo» con nuestros ideales parecen desplomarse en el abismo entre la teoría y la práctica.[1]

Pero si la filosofía política es, en un sentido, irrealizable, en otro sentido es inevitable. Éste es el sentido en el que la filosofía ha habitado el mundo desde el comienzo; nuestras prácticas e instituciones son la encarnación de la teoría. Involucrarse en cierta práctica política ya supone estar en cierta relación con la teoría.[2] Para todas nuestras preguntas sobre cuestiones últimas de la filosofía política —justicia, valor y la naturaleza de la buena vida— la única cosa que sabemos es que todo el tiempo vivimos *alguna* respuesta.

En este ensayo trataré de explorar la respuesta que estamos viviendo ahora en Estados Unidos. ¿Cuál es la filosofía política implícita en nuestras prácticas e instituciones? ¿Cómo se ubica en cuanto filosofía? ¿Cómo se expresan las tensiones en la filosofía en nuestra situación presente?

* «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», en *Political Theory*, vol. 12, nº 1, febrero de 1984, págs. 81-96. (Una versión anterior de este artículo se presentó en el Political Philosophy Colloquium de la Universidad de Princeton, y en el Legal Theory Workshop de la Facultad de Derecho de la Universidad de Columbia. Estoy agradecido a los participantes, así como al editor, William Connolly, por sus útiles comentarios y observaciones. Me gustaría también agradecer a la Ford Foundation su apoyo a un proyecto más amplio del que este ensayo es un primer eslabón. [*N. del autor.*])

1. Un ejemplo excelente de esta posición se encuentra en Samuel Huntington, *American Politics: The Promise of Disharmony* (Cambridge, Harvard University Press, 1981). Véase especialmente su discusión de la brecha «ideales *versus* instituciones», págs. 10-12, 39-41, 61-84, 221-262.

2. Véanse, por ejemplo, las concepciones de una «práctica» presentadas por Alasdair MacIntyre y Charles Taylor. MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981), págs. 175-209 (trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001).

Puede objetarse que constituye un error buscar una única filosofía, que no vivimos una «respuesta», sino sólo respuestas. Pero una pluralidad de respuestas es en sí un tipo de respuesta. Y la teoría política que afirma esta pluralidad es la teoría que propongo explorar.

Lo correcto y lo bueno

Podríamos comenzar por considerar una concepción moral y política determinada. Se trata de una concepción liberal que, como la mayoría de las concepciones liberales, le da un lugar de privilegio a la justicia, a la equidad y a los derechos individuales. Su tesis central es la siguiente: una sociedad justa no pretende promover ningún fin particular, sino que permite a sus ciudadanos perseguir sus propios fines de forma compatible con una libertad similar para todos; por lo tanto, debe regirse por principios que no presupongan ninguna concepción de lo bueno. Lo que justifica sobre todo estos principios regulativos no es que maximicen el bienestar general, cultiven la virtud o promuevan el bien de alguna otra manera, sino más bien que actúan conforme al concepto de lo *correcto*, una categoría moral dada con anterioridad a lo bueno, e independiente de él.

En otras palabras, este liberalismo afirma que lo que hace que una sociedad justa sea justa no es el *telos*, propósito o fin hacia el que tiende, sino justamente su rechazo a elegir por anticipado entre diferentes propósitos o fines en pugna. En su constitución y sus leyes, la sociedad justa trata de crear un marco dentro del cual sus ciudadanos pueden perseguir sus propios valores y fines de modo compatible con una libertad similar para los demás.

El ideal que he descrito puede resumirse en la afirmación de que lo correcto es anterior a lo bueno en dos sentidos: la prioridad de lo correcto significa, en primer lugar, que los derechos individuales no pueden sacrificarse en nombre del bien general (en esto se opone al utilitarismo) y, en segundo lugar, que los principios de justicia que especifican estos derechos no pueden apoyarse en ninguna concepción particular de la buena vida (en esto se opone a las concepciones teleológicas en general).

Éste es el liberalismo de gran parte de la filosofía moral y política contemporánea, elaborado en su forma más acabada por Rawls y herede-

---

Taylor, «Interpretation and the Sciences of Man», *Review of Metaphysics*, nº 25, 1971, págs. 3-51.

ro de Kant en cuanto a su fundamentaciones filosóficas.[3] Pero lo que aquí me interesa no es tanto el linaje de esta concepción como tres aspectos de ella que me parecen sorprendentes.

En primer lugar, posee un atractivo filosófico profundo y poderoso. En segundo lugar, a pesar de su fuerza filosófica, la pretensión de prioridad de lo correcto sobre lo bueno finalmente fracasa. Y, en tercer lugar, a pesar de su fracaso filosófico, ésta es la concepción liberal con la que vivimos. Para nosotros, en los Estados Unidos de finales del siglo XX, se trata de nuestra concepción, de la teoría más reflejada finalmente en las prácticas e instituciones centrales de nuestra vida pública. Y ver por qué funciona mal como filosofía puede ayudarnos a diagnosticar nuestra situación política actual. Así, veremos primero su fuerza filosófica; en segundo lugar, su fracaso filosófico; y por último, aunque brevemente, su incómoda encarnación en el mundo.

Pero antes de comenzar con estos tres puntos, vale la pena señalar un tema central que los conecta entre sí, y que es una cierta concepción del individuo, de lo que significa ser un agente moral. Como todas las teorías políticas, la teoría liberal que he descrito es algo más que un conjunto de principios regulativos. Es una consideración acerca de cómo es el mundo y cómo nos movemos en él. En el corazón de su ética se encuentra una visión de la persona que la inspira y al mismo tiempo la destruye. Como trataré de argumentar ahora, lo que hace que esta ética sea tan atractiva y, al mismo tiempo, tan vulnerable, es la promesa y el fracaso del yo desvinculado.

3. John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, Oxford University Press, 1971) (trad. cast.: *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1979). Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785, Nueva York, Harper and Row, 1956) (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973). Kant, *Critique of Pure Reason* (1781, 1787; Londres, Macmillan, 1929) (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1979). Kant, *Critique of Practical Reason* (1788; Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1956) (trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, México, UNAM, 2001). Kant, «On the Common Saying: "This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice"», en Hans Reiss (comp.), *Kant's Political Writings* (1793; Cambridge, Cambridge University Press, 1970) (trad. cast.: «Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica"», en Kant, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1958, págs. 130-198). Otras versiones recientes sobre la prioridad de lo correcto sobre lo bueno pueden encontrarse en Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Nueva York, Basic Books, 1974) (trad. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, México, FCE, 1988); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londres, Duckworth, 1977) (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1997); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Yale University Press, 1980) (trad. cast.: *La justicia social en el estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993).

Las fundamentaciones kantianas

La ética liberal sostiene la prioridad de lo correcto y busca principios de justicia que no presupongan ninguna concepción particular de lo bueno.[4] Esto es lo que quiere decir Kant al sostener la supremacía de la ley moral, y lo que quiere decir Rawls cuando afirma que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales».[5] La justicia es más que un valor cualquiera. Provee el marco que *regula* el juego de los valores y fines en pugna; por lo tanto, debe tener una aceptación independiente de aquellos fines. Pero no resulta obvio dónde puede encontrarse dicha aceptación.

Las teorías de justicia, y en lo que a esto respecta también la ética, normalmente han fundamentado sus afirmaciones en alguna determinada concepción de los propósitos y fines humanos. Así, Aristóteles sostenía que la medida de una *polis* es el bien hacia el que se dirige, e incluso J. S. Mill, quien en el siglo XIX concebía la «justicia como la parte principal, e incomparablemente más vinculante de la moral», hizo de la justicia un instrumento para fines utilitaristas.[6]

Ésta es la solución que la ética kantiana rechaza. Diferentes personas tienen normalmente diferentes deseos y fines, de modo que cualquier principio derivado de ellos sólo puede ser contingente. Pero la ley moral necesita una fundamentación *categórica*, no contingente. Ni siquiera un deseo tan universal como la felicidad puede funcionar. La gente difiere incluso acerca de en qué consiste la felicidad, y establecer alguna concepción particular como regulativa impondría las concepciones de algunos sobre las de los demás, negándoles al menos a algunos la libertad de elegir sus *propias* concepciones. En cualquier caso, gobernarnos de acuerdo con deseos e inclinaciones, tal como se nos dan por naturaleza o por las circunstancias, no es realmente *auto*gobernarse. Es más bien un rechazo de la libertad, una capitulación a favor de determinaciones dadas fuera de nosotros mismos.

4. Esta sección y las dos siguientes resumen argumentos desarrollados en forma más completa en Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982) (trad. cast.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000).

5. Rawls (1971), pág. 19.

6. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, en *The Utilitarians* (1893; Garden City, Doubleday, 1973), pág. 465 (trad. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 2002). Mill, *On Liberty*, en *The Utilitarians*, pág. 485 (publicado originariamente en 1849) (trad. cast.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1997).

De acuerdo con Kant, lo correcto «procede totalmente del concepto de la libertad, dentro de las relaciones exteriores de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que éstos poseen de modo natural [es decir, la tendencia a la felicidad] ni con la prescripción de los medios para lograrlo».[7] En cuanto tal, debe tener una base anterior a todo fin empírico. Sólo cuando yo esté gobernado por principios que no presupongan ningún fin particular soy libre para perseguir mis propios fines en forma consistente con una libertad similar para todos.

Pero esto todavía deja abierta la cuestión de cuál podría ser la base de lo correcto. Si es cierto que debe ser una base anterior a todo propósito o fin, no condicionada incluso por lo que Kant denomina «las propiedades particulares de la naturaleza humana»,[8] ¿dónde podríamos encontrar esta base? Dadas las estrictas exigencias de la ética kantiana, la ley moral casi parecería requerir una fundamentación en la nada, ya que cualquier precondición empírica socavaría su prioridad. «¡Deber! —dice Kant en tono poético—, ¿qué origen es digno de ti y dónde se encuentra la raíz de tu linaje, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones...?»[9]

Su respuesta es que la base de la ley moral debe encontrarse en el *sujeto*, no en el objeto de la razón práctica; en un sujeto capaz de una voluntad autónoma. Ningún fin empírico, sino «el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, [...] debe ponerse por fundamento de todas las acciones».[10] Sólo aquello que Kant llama «el sujeto de todos los fines posibles» puede dar lugar a lo correcto, puesto que sólo este sujeto es al mismo tiempo el sujeto de una voluntad autónoma. Solamente este sujeto podría ser «aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como parte del mundo sensible)» y le permite participar de un ámbito ideal e incondicionado, totalmente independiente de nuestras inclinaciones sociales y psicológicas. Y únicamente esta absoluta independencia puede permitirnos la separación que necesitamos si alguna vez debemos elegir por nosotros mismos, no condicionados por los caprichos de las circunstancias.[11]

¿Quién o qué es exactamente este sujeto? Es, en cierto sentido, *nosotros*. La ley moral, después de todo, es una ley que nos damos *a nosotros*

7. Kant (1793), pág. 149.
8. Kant (1785), pág. 78.
9. Kant (1788), pág. 84.
10. Kant (1785), pág. 97.
11. Kant (1788), pág. 84.

mismos; no podemos *encontrarla*; nosotros la *queremos*. De este modo él (y nosotros) escapamos al reino de la naturaleza, circunstancias y fines meramente empíricos. Pero lo importante es que «nosotros», los que ejercemos la voluntad, no somos «nosotros» en cuanto personas particulares, usted o yo, cada uno para sí mismo —la ley moral no nos compete en tanto individuos—, sino «nosotros» en cuanto participantes de lo que Kant llama «razón pura práctica», «nosotros» en cuanto participantes de un sujeto trascendental.

Ahora, ¿qué es lo que garantiza que yo *soy* un sujeto de este tipo, capaz de ejercer la razón pura práctica? Pues bien, estrictamente hablando, no *hay* ninguna garantía. El sujeto trascendental es sólo una posibilidad. Pero es una posibilidad que debo *presuponer* si he de concebirme como un agente moral libre. Si yo fuera un ser completamente empírico, no sería capaz de detentar la libertad, puesto que cada acto de voluntad estaría condicionado por el deseo de algún objeto. Toda elección sería una elección heterónoma, gobernada por la persecución de algún fin. Mi voluntad nunca podría ser una causa primera, sino sólo efecto de alguna causa anterior, el instrumento de este o aquel impulso o inclinación. «Cuando nos pensamos como libres —escribe Kant— nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad.»[12] Y así la noción de sujeto como anterior e independiente de la experiencia, tal como lo requiere la ética kantiana, aparece no sólo como posible, sino como indispensable, como condición necesaria de la posibilidad de la libertad.

¿Cómo vuelve todo esto a la política? Como el sujeto es anterior a sus fines, del mismo modo lo correcto es anterior a lo bueno. La sociedad está mejor organizada cuando está gobernada por principios que no presuponen ninguna concepción particular de lo bueno, ya que cualquier otra organización no podría respetar a las personas como capaces de elegir; las trataría como objetos más bien que como sujetos, como medios más bien que como fines en sí mismos.

Podemos ver entonces de qué modo la noción kantiana del sujeto está ligada a la afirmación de la prioridad de lo correcto. Pero, para los que pertenecemos a la tradición angloamericana, el sujeto trascendental parece una fundamentación extraña de una ética ya conocida. Seguramente, se podrá pensar, podemos tomar los derechos en serio y afirmar la primacía de la justicia sin adoptar la *Crítica de la razón pura*. Éste, en todo caso, es el proyecto de Rawls.

12. Kant (1785), pág. 121.

Rawls quiere rescatar la prioridad de lo correcto de la oscuridad del sujeto trascendental. La metafísica idealista de Kant, a pesar de sus ventajas morales y políticas, le concede demasiado a lo trascendente, y le otorga a la justicia su primacía sólo por negarle su condición humana. «Para desarrollar una concepción kantiana viable de la justicia —escribe Rawls—, la fuerza y el contenido de la doctrina de Kant deben ser apartados del trasfondo dado por el idealismo trascendental» y reconstruidos dentro de los «cánones de un empirismo razonable.»[13] Y de este modo el proyecto de Rawls es conservar la enseñanza moral y política de Kant reemplazando las oscuridades germánicas por una metafísica domesticada que congenie mejor con el temperamento angloamericano. Ésta es la función de la posición original.

Del sujeto trascendental al yo desvinculado

La posición original trata de proveer lo que el argumento trascendental de Kant no provee —una fundamentación de lo correcto que sea anterior a lo bueno pero que, sin embargo, esté situada en el mundo—. En lo esencial, la posición original funciona del siguiente modo: nos invita a imaginarnos los principios que elegiríamos para regir nuestra sociedad, si debiéramos elegirlos por anticipado, antes de saber qué personas particulares seríamos —si ricos o pobres, fuertes o débiles, afortunados o no—, incluso antes de conocer nuestros intereses, aspiraciones o concepciones del bien. Estos principios —los que elegiríamos en esa situación imaginaria— son los principios de justicia. Es más, si la posición original funciona bien, son principios que no presuponen ningún fin particular.

Lo que *sí* presuponen es una cierta concepción de la persona, de cómo debemos ser si somos seres para quienes la justicia es la primera virtud. Ésta es la concepción del yo desvinculado, un yo entendido como anterior e independiente de propósitos y fines.

Ahora bien, el yo desvinculado describe, antes que nada, el modo en que nos ubicamos frente a las cosas que tenemos, queremos o buscamos. Significa que siempre hay una distinción entre los valores que *tengo* y la persona que *soy*. Definir cualquier característica como *mis* fines, ambiciones, deseos, etc., siempre implica algún sujeto, un «yo», detrás de

13. Rawls, «The Basic Structure as Subject», *American Philosophical Quarterly* (1977), pág. 165.

ellas, a cierta distancia, y la forma de este «yo» debe darse anteriormente a los objetivos o atributos que poseo. Una consecuencia de esta distancia es poner al yo *mismo* más allá del alcance de su experiencia, asegurar su identidad de una vez para siempre. O, para decirlo de otra manera, deja afuera la posibilidad de lo que podríamos llamar fines *constitutivos*. Ningún papel o compromiso podría definirme de forma tan completa como para que yo no pueda comprenderme sin él. Ningún proyecto podría ser tan esencial que dejarlo de lado supondría poner en duda la persona que soy.

Para el yo desvinculado, lo que importa por encima de todo, lo que es más esencial a nuestro carácter de personas, no son los fines que elegimos, sino nuestra capacidad de elegirlos. La posición original resume esta afirmación sobre nosotros. «No son nuestros propósitos los que revelan primariamente nuestra naturaleza —escribe Rawls—, sino más bien los principios que reconoceríamos que gobiernan las condiciones básicas en que han de formarse estos propósitos [...] Deberíamos invertir, pues, la relación entre lo correcto y lo bueno propuesta por las doctrinas teleológicas y considerar a lo correcto como prioritario.»[14]

Sólo si el yo es anterior a sus fines lo correcto puede ser anterior a lo bueno. Sólo si mi identidad nunca está atada a los fines e intereses que puedo tener en algún momento puedo pensarme como un agente libre e independiente, capaz de elegir.

Esta noción de independencia tiene consecuencias sobre el tipo de comunidad que podemos tener. Entendidos como «yoes» desvinculados, por supuesto, somos libres de unirnos en asociaciones voluntarias, y así somos capaces de tener una comunidad en el sentido cooperativo. Lo que se le niega al yo desvinculado es la posibilidad de ser miembro de alguna comunidad unida por lazos morales anteriores a la elección: no puede pertenecer a ninguna comunidad donde el yo *mismo* pudiera estar en juego. Tal comunidad —llamémosla constitutiva como contrapuesta a meramente cooperativa— involucraría tanto la identidad como los intereses de los participantes, y así comprometería a sus miembros en una ciudadanía más completa de lo que el yo desvinculado puede conocer.

Para que la justicia sea primaria debemos ser criaturas de un tipo determinado, relacionadas de cierta manera con las circunstancias humanas. Debemos relacionarnos con nuestras circunstancias siempre desde cierta distancia, sea como sujetos trascendentales en el caso de Kant o

14. Rawls (1971), pág. 619. [Se ha modificado la traducción castellana citada. (*N. de la t.*)]

como yoes desvinculados en el caso de Rawls. Sólo de este modo podemos concebirnos como sujetos y también como objetos de experiencia, como agentes y no meramente como instrumentos de los fines que perseguimos.

El yo desvinculado y la ética que él inspira, tomados conjuntamente, sostienen una visión liberadora. Libre de los dictados de la naturaleza y de la determinación de los papeles sociales, el sujeto humano se instala como soberano, como autor de los únicos significados morales que existen. Como participantes de la razón pura práctica, o como partes de la posición original, somos libres de construir principios de justicia sin estar restringidos por ningún orden de valores dado previamente. Y como yoes reales e individuales, somos libres de elegir nuestros propósitos y fines sin estar atados a ese orden, costumbre, tradición o estatus heredado. Siempre que no sean injustas, nuestras concepciones del bien, sean las que sean, tienen peso simplemente en virtud de que nosotros las elegimos. Somos, en palabras de Rawls, «fuentes autogeneradoras de pretensiones válidas».[15]

Ésta es una promesa vivificante, y el liberalismo que ella anima es, tal vez, la expresión más acabada de la búsqueda propia de la Ilustración de un sujeto que se autodefine. Pero ¿es verdadera? ¿Podemos darle sentido a nuestra vida moral y política a la luz de la autoimagen que ella requiere? No creo que podamos, y trataré de mostrar por qué, discutiendo primero dentro del proyecto liberal, y luego más allá de él.

Justicia y comunidad

Hasta aquí nos hemos centrado en los fundamentos de la concepción liberal, en la manera en que deriva los principios que sostiene. Vayamos ahora brevemente a la sustancia de esos principios, utilizando a Rawls como ejemplo. De nuevo, en lo esencial, los dos principios rawlsianos de justicia son los siguientes: primero, libertades básicas iguales para todos, y segundo, sólo aquellas desigualdades sociales y económicas que beneficien a los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia).

Al argumentar a favor de estos principios, Rawls argumenta contra dos alternativas conocidas: el utilitarismo y el libertarismo. En contra

15. Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, nº 77 (1980), pág. 543.

del utilitarismo argumenta que no logra tomar en serio la distinción entre personas. Al buscar maximizar el bienestar general, el utilitarista trata a la sociedad en su conjunto como si fuera una única persona; fusiona nuestros diversos deseos en un solo sistema de deseos, que trata de maximizar. Le es indiferente la distribución de satisfacciones entre las personas, salvo en la medida en que afecte a la suma total. Pero no logra respetar nuestra pluralidad y distintividad. Utiliza a algunos como medio para la felicidad de todos y de este modo no respeta a cada uno como un fin en sí mismo. Si bien los utilitaristas a veces defienden derechos individuales, su defensa tiene que basarse en el cálculo de que el respeto a esos derechos va a proporcionar utilidad a largo plazo. Pero ese cálculo es contingente e incierto. Siempre que la utilidad sea lo que Mill dijo que es, a saber, «la apelación última sobre todas las cuestiones éticas»,[16] los derechos individuales nunca pueden estar asegurados. Para evitar el peligro de que sus perspectivas de vida puedan ser sacrificadas algún día a favor de un bien mayor para otros, las partes en la posición original insisten sobre ciertas libertades básicas para todos y les otorgan prioridad.

Así como los utilitaristas no logran tomar en serio la distintividad de las personas, los libertarios no logran reconocer la arbitrariedad de la suerte. Los libertarios definen como justa cualquier distribución que resulte de una economía de mercado eficiente, y se oponen a cualquier redistribución sobre la base de que las personas tienen derecho a todo lo que obtengan, siempre que, para obtenerlo no engañen, roben o violen de alguna manera los derechos de otra persona sobre ellos. Rawls se opone a este principio porque la distribución de talentos y dotes, e incluso de los esfuerzos por los que algunos consiguen más y otros menos, es arbitraria desde el punto de vista moral, es una cuestión de suerte. Distribuir las cosas buenas en la vida basándose en estas diferencias no es hacer justicia, sino trasladar las arbitrariedades de la contingencia social y natural a los arreglos humanos. En tanto individuos, no nos merecemos ni los talentos que nuestra suerte nos ha dado, ni los beneficios que surgen de ellos. Por lo tanto, deberíamos considerar estos talentos como un acervo común, y considerarnos como beneficiarios conjuntos de las recompensas que ellos nos proporcionan. «Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que fuesen, pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no fa-

16. Mill (1849), pág. 485.

vorecidos [...] En la justicia como imparcialidad los hombres están de acuerdo en compartir mutuamente su suerte.»[17]

Éste es el razonamiento que conduce al principio de diferencia. Nótese hasta qué punto revela, aunque de una manera diferente, la lógica del yo desvinculado. No se puede decir que yo merezco los beneficios que surgen de, digamos, mi buen físico y agradable aspecto, porque son sólo accidentales, no son hechos esenciales de mi persona. Describen atributos que *poseo*, no la persona que *soy*, de modo que no puedo decir que los merezco. Al ser un yo desvinculado, esto es verdad para *todo* lo concerniente a mí mismo. Y de este modo no puedo, en cuanto individuo, merecer nada en absoluto.

Con independencia de cuán irritante le resulte este argumento a nuestros razonamientos corrientes, el cuadro sigue siendo el mismo: la prioridad de lo correcto, la negación del mérito y el yo desvinculado se mantienen llamativamente unidos.

Pero el principio de diferencia requiere más, y aquí es donde el argumento comienza a deshacerse. El principio de diferencia parte de la idea, afín al yo desvinculado, de que las dotes que poseo son mías sólo accidentalmente. Pero termina suponiendo que estas dotes son, por lo tanto, dotes *comunes* y que la sociedad tiene una pretensión prioritaria a los frutos de su ejercicio. Pero esta suposición no está justificada. Sólo porque yo, como individuo, no tenga una pretensión privilegiada respecto de las dotes que residen accidentalmente «aquí», no se sigue que todos en el mundo tengan colectivamente esa pretensión. Pues no hay ninguna razón para pensar que su ubicación en la esfera de la sociedad o, incluso, dentro de la esfera de la humanidad, sea *menos* arbitraria desde el punto de vista moral. Y si su arbitrariedad dentro de *mí* los descalifica para servir a *mis* fines, no parece haber ninguna razón evidente para que su arbitrariedad dentro de una sociedad particular no los descalifique para servir a los fines de la sociedad.

Para decirlo con otras palabras, el principio de diferencia, como el utilitarismo, es un principio de distribución compartida. Como tal, debe presuponer algún lazo moral previo entre aquellos cuyas dotes se utilizarían y cuyos esfuerzos se comprometerían en la empresa común. De otro modo, es simplemente una fórmula para utilizar a algunos como medio para los fines de otros, una fórmula que el liberalismo forzosamente rechazaría.

17. Rawls (1971), págs. 124-125. [Se ha modificado la traducción castellana citada. (*N. de la t.*)]

Pero en la visión únicamente cooperativa de la comunidad no está claro cuál podría ser la base moral para esta idea de distribución compartida. Al no adoptar la concepción constitutiva, utilizar las dotes individuales en beneficio del bien común sería visto como una ofensa contra la «pluralidad y distintividad» de los individuos que este liberalismo busca asegurar antes que nada.

Si aquellos con quienes se me exige que comparta la suerte son, moralmente hablando, realmente *otros*, en vez de compañeros participantes en una forma de vida a los que mi identidad está unida, el principio de diferencia cae presa de las mismas objeciones que el utilitarismo. Su pretensión hacia mí no es la pretensión de una comunidad constitutiva cuyos lazos reconozco, sino más bien la pretensión de una colectividad concatenada a entramados a los que yo me enfrento.

Lo que el principio de diferencia requiere, pero no puede dar, es algún modo de identificar a aquellos *entre* los cuales las dotes que poseo se consideran adecuadamente como comunes, alguna manera de vernos a nosotros mismos como mutuamente en deuda y moralmente comprometidos desde el comienzo. Pero, como hemos visto, los fines y vínculos constitutivos que salvarían y ubicarían al principio de diferencia son, precisamente, los que se le niegan al yo liberal; las ataduras morales y obligaciones previas que ellos implican socavarían la prioridad de lo correcto.

¿Qué ocurre, entonces, con esas ataduras? Lo importante hasta aquí es que no podemos ser personas para las que la justicia sea primaria y al mismo tiempo ser personas para las que el principio de diferencia sea un principio de justicia. Pero ¿cuál debemos dejar de lado? ¿Podemos concebirnos como yoes independientes, independientes en el sentido de que nuestra identidad nunca está atada a nuestros fines y vínculos?

No creo que podamos hacerlo, al menos no sin ningún coste respecto de esas lealtades y convicciones, cuya fuerza moral reside en parte en el hecho de que vivir por ellos es inseparable de concebirnos como las personas particulares que somos, como miembros de esta familia, comunidad, nación o pueblo, como portadores de tal historia, como ciudadanos de tal república. Compromisos como éstos son más que valores que casualmente poseo y defiendo, desde cierta distancia. Van más allá de las obligaciones que voluntariamente contraigo y de los «deberes naturales» que le debo a los seres humanos como tales. Permiten que yo les deba a algunos más de lo que la justicia pide o aún permite, no debido a acuerdos que yo haya hecho, sino, en cambio, en virtud de estos vínculos y compromi-

sos más o menos duraderos que, en su conjunto, definen parcialmente la persona que soy.

Imaginar a una persona incapaz de tener vínculos constitutivos como éstos no es concebir a un agente idealmente libre y racional, sino imaginar a una persona carente de carácter, sin profundidad moral. Pues tener carácter es saber que me muevo en una historia que no he elegido ni controlo, pero que, sin embargo, tiene consecuencias sobre mis elecciones y conducta. Me acerca a algunos y me aleja de otros; hace que algunos fines sean más apropiados, y otros menos. Como un ser que se autointerpreta, soy capaz de reflexionar sobre mi historia y, en este sentido, distanciarme de ella, pero la distancia es siempre precaria y provisoria, el punto de reflexión nunca está definitivamente asegurado fuera de la historia misma. Pero la ética liberal pone al yo más allá del alcance de su experiencia, más allá de la deliberación y reflexión. Al negársele la autocomprensión expansiva que podría formar una vida común, el yo liberal queda vacilante entre la separación, por un lado, y el entramado, por el otro. Éste es el destino del yo desvinculado, y su promesa de liberación.

La república procedimental[18]

Pero antes de poder dar mi argumento por concluido, debo considerar una réplica poderosa. Si bien proviene de una orientación liberal, su espíritu es más práctico que filosófico. En resumen, afirma que estoy pidiendo demasiado. Una cosa es buscar vínculos constitutivos en nuestra vida privada: entre familiares y amigos o en ciertos grupos fuertemente integrados es posible encontrar un bien común que haga que la justicia y los derechos sean menos apremiantes. Pero con la vida pública —al menos hoy en día, y probablemente siempre— la cosa es diferente. Siempre que la nación-Estado sea la forma primaria de asociación política, hablar de una comunidad constitutiva sugiere muy fácilmente una política más oscura antes que más brillante; ante los ecos de la mayoría moral, la prioridad de lo correcto, a pesar de todos sus defectos filosóficos, todavía parece ser la esperanza más segura.

Se trata de una réplica desafiante, y ningún tratamiento de la comunidad política del siglo XX puede dejar de tomarla en cuenta seriamente.

18. Lo que sigue es una formulación tentativa que requiere de elaboración y apoyo más detallados.

Es desafiante porque pone en cuestión el estatus de la filosofía política y su relación con el mundo. Pues, si mi argumento es correcto, si la visión liberal que hemos considerado no es moralmente autosuficiente, sino parasitaria de una noción de comunidad que ella de forma oficial rechaza, entonces deberíamos esperar que la práctica política que encarna esta concepción tampoco sea autosuficiente en la *práctica*, que debe formarse en un sentido de comunidad que esta concepción no puede sostener e incluso puede socavar. Pero ¿se encuentra esto tan alejado de la situación con que nos encontramos hoy en día? ¿Sería posible que, oscuramente, por medio de la posición original, en el lado más alejado del velo de la ignorancia, podamos captar algún indicio de nuestro predicamento, una visión refractaria de nosotros mismos?

¿Cómo nos ayuda la visión liberal —y su fracaso— a explicar nuestra vida pública y su predicamento? Consideremos, en primer lugar, la siguiente paradoja en la relación del ciudadano con el Estado moderno de bienestar. De muchas maneras, nosotros, en los años ochenta, estamos cerca del cumplimiento de un proyecto liberal que partió del New Deal, pasando por el Great Society hasta el presente. Pero a pesar de la ampliación de los derechos políticos y la expansión de los derechos y garantías individuales durante las últimas décadas, hay una sensación muy difundida de que, individual y colectivamente, nuestro control sobre las fuerzas que gobiernan nuestra vida está disminuyendo, en vez de aumentar. Esta sensación se agudiza por lo que aparece como el poder y simultáneamente como la falta de poder del Estado-nación. Por un lado, un número creciente de ciudadanos ve al Estado como una presencia excesivamente intrusiva, más proclive a frustrar que a promover sus objetivos. Y, sin embargo, a pesar de su papel sin precedentes en la economía y sociedad, el estado moderno mismo parece desprovisto de poder, incapaz de controlar en forma efectiva la economía interna, de responder a los males sociales crónicos, o de desarrollar la voluntad de Estados Unidos en el mundo.

Ésta es una paradoja que ha incrementado los recursos de los políticos de los últimos tiempos (incluyendo a Carter y a Reagan), aun cuando haya frustrado sus intentos de gobernar. Para resolverla, debemos identificar la filosofía pública implícita en nuestra práctica política, y reconstruir su llegada. Necesitamos descubrir el advenimiento de la república procedimental, que es, a mi entender, una vida pública animada por la visión y autoimagen liberal que hemos considerado.

La historia de la república procedimental se remonta de algún modo a la fundación de la república, pero su desarrollo central comienza a de-

senvolverse alrededor del cambio de siglo. Cuando los mercados nacionales y empresas de gran escala desplazaron la economía descentralizada, las formas políticas descentralizadas de la primera república se volvieron anticuadas. Si la democracia tenía que sobrevivir, la concentración del poder económico tenía que lograrse con una concentración similar de poder político. Pero los progresistas entendían —o al menos algunos de ellos— que el éxito de la democracia exigía más que la centralización del gobierno: también requería la nacionalización de la política. La forma fundamental de la comunidad política tenía que reconstruirse a escala nacional. Para Herbert Croly, en 1909, la «nacionalización de la vida política, económica y social de los Estados Unidos» era «una transformación política esencialmente formativa e iluminadora». Sólo nos volveríamos más democráticos si llegáramos a ser «más de una nación [...] en ideas, instituciones y espíritu».[19]

El proyecto nacionalizador se consumaría en el New Deal, pero para la tradición democrática de Estados Unidos la adopción de la nación fue un punto de partida decisivo. Desde Jefferson hasta los populistas, el partido de la democracia en el debate político de Estados Unidos fue, esquemáticamente, el partido de las provincias, del poder descentralizado, de la pequeña ciudad y de Estados Unidos a pequeña escala. Contra ellos estaba el partido de la nación —los primeros federalistas, luego *Whigs*, luego los republicanos de Lincoln—, un partido que hablaba a favor de la consolidación de la unión. Así, el logro histórico del New Deal fue unir en un solo partido y programa político lo que Samuel Beer ha denominado «liberalismo y la idea nacional».[20]

Lo que importa para nuestro objetivo es que, en el siglo XX, el liberalismo ha hecho las paces con el poder concentrado, pero desde el comienzo se entendió que los términos de esta paz requerían un fuerte sentido de comunidad nacional para asegurar, moral y políticamente, lo que involucra el orden industrial moderno. Si ya no era posible ni una república virtuosa a pequeña escala ni las comunidades democráticas, una república nacional parecía la mejor esperanza para la democracia. Esto significaba, sin embargo, al menos en principio, una política del bien común. Miraba a la nación no como un marco neutral para el juego de in-

19. Croly, *The Promise of American Life* (Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1965), págs. 270-273.

20. Beer, «Liberalism and the National Idea», *The Public Interest*, otoño de 1966, págs. 70-82.

tereses en conflicto, sino como una comunidad formativa, preocupada por forjar una vida común apta para la escala de las formas sociales y económicas modernas.

Pero este proyecto fracasó. Hacia mediados y finales del siglo XX, la república nacional ya había perdido su vigencia. Salvo en momentos extraordinarios como la guerra, la nación demostró ser una escala demasiado grande para cultivar la autointerpretación común necesaria para la comunidad en el sentido formativo o constitutivo. Y por eso el giro gradual, en nuestras prácticas e instituciones, desde una filosofía pública de fines comunes hasta una filosofía de procedimientos equitativos, de una política de lo bueno a una política de lo correcto, de la república nacional a la república procedimental.

Nuestro predicamento actual

Una descripción completa de esta transición analizaría en detalle la forma cambiante de las instituciones políticas, la interpretación constitucional y los términos del discurso político en el sentido más amplio. Pero sospecho que encontraríamos en la *práctica* de la república procedimental dos amplias tendencias prefiguradas por su filosofía: primero, una tendencia a desplazar posibilidades democráticas; segundo, una tendencia a socavar el tipo de comunidad del cual, sin embargo, depende.

Mientras que, en la primera república, la libertad se entendía como una función de las instituciones democráticas y del poder disperso,[21] en la república procedimental la libertad se define en oposición a la democracia, como una garantía individual en contra de lo que la mayoría pueda sancionar. Soy libre en cuanto soy portador de derechos, donde los derechos son cartas de triunfo.[22] A diferencia de la libertad de la primera república, la versión moderna permite —y de hecho requiere— un poder concentrado. Esto tiene que ver con la lógica universalizadora de los derechos. En tanto tengo un derecho, sea a la libertad de expresión o a un ingreso mínimo, su provisión no puede dejarse librada a los caprichos de las preferencias locales, sino que debe asegurarse en el nivel más global

21. Véase, por ejemplo, Laurence Tribe, *American Constitutional Law* (Mineola, The Foundation Press, 1978), págs. 2-3.

22. Véase Ronald Dworkin, «Liberalism», en Stuart Hampshire (comp.), *Public and Private Morality* (Cambridge, Cambridge University Press, 1978), pág. 136.

de asociación política. No puede ser de una manera en Nueva York y de otra en Alabama. A medida que los derechos y garantías se amplían, la política es desplazada de las formas más pequeñas de asociación, y reubicada en la forma más universal (en nuestro caso, la nación). E incluso a medida que la política se vuelve hacia la nación, el poder se aleja de las instituciones democráticas (como legislaturas y partidos políticos) hacia instituciones diseñadas para estar aisladas de presiones democráticas, y por tanto mejor equipadas para aplicar y defender derechos individuales (en especial, el poder judicial y la burocracia).

Estos desarrollos institucionales pueden comenzar a dar cuenta del sentido de carencia de poder que el Estado del bienestar no logra combatir y que, de diferentes modos, sin duda acentúa. Pero me parece que otra clave de nuestra condición recuerda aún más directamente el predicamento del yo desvinculado, vacilante, como dijimos, entre la separación, por un lado, y el entramado, por el otro. Pues es un rasgo llamativo del Estado del bienestar el ofrecer una firme promesa de derechos individuales y a la vez exigir a sus ciudadanos un alto grado de compromiso mutuo. Pero la autoimagen que atiende los derechos no puede sostener el compromiso.

Como portadores de derechos, donde los derechos son cartas de triunfo, nos concebimos como yoes individuales, que eligen libremente, libres de obligaciones anteriores a los derechos o a los acuerdos que hagamos. Y, sin embargo, como ciudadanos de la república procedimental que asegura esos derechos, nos encontramos implicados, queramos o no, en un conjunto impresionante de dependencias y expectativas que no hemos elegido y que progresivamente rechazamos.

En nuestra vida pública, estamos más entramados unos con otros y menos separados que nunca. Es como si el yo desvinculado presupuesto por la ética liberal hubiera empezado a volverse verdadero, menos liberado que privado de poder, entramado en una red de obligaciones y compromisos disociados de cualquier acto de voluntad, y, sin embargo, no mediado por ninguna identificación común o autodefinición expansiva que los haga tolerables. A medida que la escala de la organización social y política se ha vuelto más comprehensiva, los términos de nuestra identidad colectiva se han vuelto más fragmentarios, y las formas de vida política han excedido el propósito común necesario para sustentarlas.

Creo que algo así ha estado desarrollándose en Estados Unidos desde casi mediados de siglo. Espero haber dicho al menos lo suficiente para sugerir la forma que podría adoptar una reconstrucción más com-

pleta. Y espero, en todo caso, haber desarrollado una cierta visión sobre la política y la filosofía y la relación entre ellas, una visión según la cual nuestras prácticas e instituciones son encarnaciones de la teoría, y desenmarañar su predicamento es, al menos en parte, buscar la autoimagen de la época.

2

LAS PARADOJAS DE LA LIBERTAD POLÍTICA*

Quentin Skinner

I

Estas conferencias[1] intentan reconsiderar dos tesis afines sobre la libertad política que, desde el punto de vista de la mayoría de los debates recientes sobre este concepto, tienden a ser desechadas por considerarlas paradójicas o meramente confusas.

Primero, una palabra sobre lo que quiero decir al referirme, como acabo de hacer, al punto de vista de la mayoría de los debates sobre la libertad. Estoy pensando en el hecho de que, en discusiones recientes sobre este concepto entre filósofos analíticos, se ha llegado a una conclusión cuyo grado de aprobación resulta notable. La mejor manera de expresar esta conclusión es mediante la fórmula originalmente introducida por Jeremy Bentham y que hace poco tiempo Isaiah Berlin hiciera famosa.[2] La propuesta ha sido que la idea de libertad política es fundamentalmente negativa. Es decir, se supone que la presencia de la libertad está marcada por la ausencia de alguna otra cosa; específicamente, por la

* «The Paradoxes of Political Liberty», en David Miller (comp.), *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1991. (Ofrecí estas conferencias en The Tanner Lectures on Human Values de la Universidad de Harvard. Reimpresas con el permiso de University of Utah Press de *Tanner Lectures on Human Values*, vol. VII, S. M. McMurrin (comp.), Salt Lake City, University of Utah Press; Cambridge, Cambridge University Press, 1986, págs. 227-250.)

1. Para la versión impresa he condensado las dos conferencias en un solo argumento. Estoy muy en deuda con quienes participaron en el seminario de docentes y estudiantes realizado en Harvard, donde el 26 de octubre de 1984 se discutieron estas conferencias. Como resultado de aquella discusión, he reelaborado algunas de mis afirmaciones y descartado una sección de la conferencia de apertura que despertó críticas justificadas.

2. Véase Douglas G. Long, *Bentham on Liberty* (Toronto, Toronto University Press, 1977), pág. 74, donde Bentham se refiere a la libertad como «una idea puramente negativa». Berlin utiliza la fórmula en su ensayo clásico «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty* (Oxford, Oxford University Press, 1969), pág. 121 y *passim* (trad. cast.: «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998).

ausencia de cierto grado de coerción que le impida al agente ser capaz de actuar en pos de sus propios fines, ser capaz de buscar distintas opciones, o al menos ser capaz de elegir entre diversas alternativas.[3]

Una enunciación clásica de este punto de vista —una que todavía se invoca con frecuencia— es aquella legada por Hobbes en el capítulo «Sobre la libertad de los individuos» de su *Leviatán*. Hobbes comienza por asegurarnos, en su típico tono enérgico, que «libertad significa (propiamente) ausencia de oposición», y no significa nada más.[4] En su *Ensayo*, Locke establece la misma idea aún con mayor convicción. «La libertad, es simple, consiste en la facultad para hacer o no hacer; para hacer o abstenerse de hacer según nuestra voluntad. Esto no se puede negar.»[5]

Entre los filósofos analíticos contemporáneos, en general este argumento básico se ha subdividido en dos proposiciones, cuya formulación parece en muchos casos reflejar la influencia del trabajo clásico de Gerald MacCallum sobre la libertad negativa y positiva.[6] La primera establece que sólo existe una forma coherente de concebir la libertad políti-

3. Para entender la libertad no como la limitación de opciones, véase por ejemplo S. I. Benn y W. Weinstein, «Being Free to Act, and Being a Free Man», *Mind*, nº 80 (1971), págs. 194-211. Compárese también con John N. Gray, «On Negative and Positive Liberty», *Political Studies*, nº 28 (1980), págs. 507-526, quien sostiene (especialmente en la pág. 519) que ésta es la mejor manera de interpretar el argumento de Berlin en el ensayo «Dos conceptos» (citado en la nota 2). Para una versión más estricta, según la cual deberíamos referirnos sólo a la libertad de elegir entre alternativas, véase por ejemplo Felix Oppenheim, *Political Concepts: A Reconstruction* (Oxford, Basil Blackwell, 1981), capítulo 4, págs. 53-81. Para una defensa del aún más restringido argumento hobbesiano según el cual la libertad consiste en la mera ausencia de impedimentos externos, véase Hillel Steiner, «Individual Liberty», *Proceedings of the Aristotelian Society*, nº 75 (1975), págs. 33-50. Michael Taylor, *Community, Anarchy and Liberty* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), págs. 142-150 suscribe en parte esta interpretación del concepto de restricción, pero tanto Oppenheim como Benn y Weistein la critican en los trabajos anteriormente citados.

4. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson (Harmondsworth, Penguin Books, 1968), libro II, capítulo 21, pág. 261 (trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 2002). (Tanto aquí como en todas las demás citas de fuentes que pertenecen al siglo XVII, he actualizado la ortografía y la puntuación.)

5. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford, The Clarendon Press, 1975), libro II, capítulo 1, pág. 56 (trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Folio, 2003).

6. Gerald MacCallum, Jr., «Negative and Positive Freedom», en Peter Laslett, W. G. Runciman y Quentin Skinner (comps.), *Philosophy, Politics and Society* (Oxford, Basil Blackwell, 1972), págs. 174-193.

ca. Esta forma consiste en referirse al concepto de manera negativa, como la ausencia de impedimentos para perseguir fines propios.[7] La otra proposición establece que se puede demostrar que toda esta discusión sobre la libertad negativa, a pesar de las apariencias, se reduce a la discusión sobre una relación triádica particular entre agentes, restricciones y fines. Así, se sostiene que todos los debates sobre la libertad consisten de hecho en disputas sobre quiénes serán considerados agentes, o bien qué se considerarán impedimentos o constricciones, o bien de qué libertades deberá gozar un agente para ser considerado libre.[8]

Ahora retomo las dos tesis sobre la libertad política que, a la luz de estos supuestos, tienden a ser estigmatizadas como confusas. La primera tesis relaciona la libertad con el autogobierno, y en consecuencia vincula la idea de libertad personal, de una manera aparentemente paradójica, con la de servicio público. De acuerdo con la reciente elaboración de Charles Taylor, la tesis es que sólo podemos ser libres dentro de «una sociedad con cierta forma canónica que incorpore la noción de un verdadero autogobierno».[9] Si deseamos garantizar nuestra propia libertad individual, se desprende que debemos dedicarnos con el mayor tesón posible a una vida dedicada al servicio público, y por ende a cultivar las virtudes cívicas necesarias para participar de la manera más efectiva en la vida política. El logro de la libertad plena, en suma, presupone el reconocimiento de que sólo es racional perseguir ciertos fines determinados.[10]

7. Ésta es la principal implicación del artículo de MacCallum citado en la nota 6. Para una versión reciente y explícita al respecto, véase por ejemplo J. P. Day, «Individual Liberty», en A. Phillips Griffiths (comp.), *Of Liberty* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), quien sostiene (pág. 18) «que el término "libre" es unívoco y que el concepto negativo es el único concepto de la libertad».

8. Esta formulación se deriva del artículo de MacCallum citado en la nota 6. Para discusiones recientes en donde se emplea el mismo enfoque a fin de analizar el concepto de libertad política, véase por ejemplo Joel Feinberg, *Social Philosophy* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1973), en especial págs. 12 y 16, y J. Roland Pennock, *Democratic Political Theory* (Princeton, Princeton University Press, 1979), en especial págs. 18-24.

9. Charles Taylor, «What's Wrong with Negative Liberty», en Alan Ryan (comp.), *The Idea of Freedom* (Oxford, Oxford University Press, 1979), págs. 175-193, en pág. 181.

10. Para una discusión que adopta esta visión kantiana, donde se relaciona la libertad con la racionalidad y se concluye que por lo tanto no se puede «identificar [la libertad] con la ausencia de impedimentos», véase por ejemplo C. I. Lewis, «The Meaning of Liberty», en John Lange (comp.), *Values and Imperatives* (Stanford, Stanford University Press, 1969), págs. 145-155, en pág. 147. (Menciono a Lewis en particular porque, en respuesta a la solicitud de uno de los miembros fundadores del directorio, mis conferencias

La segunda tesis establece que tal vez deban obligarnos a ser libres, y por lo tanto vincula la idea de libertad individual con los conceptos de coerción y restricción, en cuyo caso la paradoja es aún más evidente. El supuesto implícito sobre el cual se funda este nuevo paso argumental es que quizás en ocasiones no logremos recordar —o que quizá directamente no logremos comprender— que el cumplimiento de nuestros deberes públicos es indispensable para conservar nuestra propia libertad. Si a pesar de todo es verdad que la libertad depende de la disposición pública, y por ende de nuestra buena voluntad para cultivar las virtudes cívicas, entonces tal vez sea necesario que nos coaccionen a practicar la virtud y que de este modo nos compelan a defender una libertad que hubiéramos socavado de haber actuado por nuestra cuenta.

II

Entre los teóricos contemporáneos de la libertad que han criticado estos argumentos, debemos distinguir dos frentes de ataque diferentes. De uno de ellos me ocuparé en esta sección, y del otro en la sección III.

La réplica más firme ha sido que, dado que el análisis negativo de la libertad es el único coherente, y puesto que los dos argumentos que he identificado son incompatibles con un análisis de este tipo, entonces se sigue que ninguno de ellos puede incorporarse a una descripción satisfactoria de la libertad social.

Ya vimos que Hobbes adoptó esta postura de la supuesta relación entre libertad social y servicio público en el —enormemente influyente— capítulo sobre la libertad del *Leviatán*. Allí nos habla con desdén sobre los habitantes de Lucca, quienes han «escrito en las torres de la ciudad de Lucca con grandes letras, en este día, la palabra LIBERTAS», a pesar de que la constitución de su pequeña ciudad república imponía importantes exigencias sobre su disposición pública.[11] En el caso de Hobbes, para quien la libertad (como hemos visto) simplemente significa ausencia de interferencia, parece obvio que la maximización de nuestra libertad social debe

---

en Harvard estuvieron dedicadas a la memoria de Lewis.) Para una reciente y valiosa exposición de la misma perspectiva kantiana, véase la sección «Rationality and Freedom» en Martin Hollis, *Invitation to Philosophy* (Oxford, Basil Blackwell, 1985), págs. 144-151 (trad. cast.: *Invitación a la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1986).

11. Hobbes, *Leviathan*, libro II, capítulo 21, pág. 266.

depender de nuestra capacidad para maximizar el área dentro de la cual podemos reclamar «inmunidad a prestar servicios a la comunidad».[12] En consecuencia, considera un mero absurdo que los habitantes de Lucca proclamen su libertad en circunstancias donde dichas disposiciones se exigen con tanta severidad. Frecuentemente, los simpatizantes modernos de Hobbes insisten sobre lo mismo. Por ejemplo, según señalara Oppenheim en su reciente libro *Political Concepts*, la afirmación de que podemos referirnos a «la libertad de participar en el proceso político» es sencillamente confusa.[13] La libertad presupone la ausencia de cualquiera de dichas obligaciones o restricciones. Por ende, la «así denominada libertad de participar no se relaciona en ningún sentido con la libertad».[14]

La misma línea argumental se desarrolló aún más en el caso de la otra tesis que estoy analizando: quizá nuestra libertad sea el fruto de la coerción. Veamos, por ejemplo, cómo Raphael aborda esta posibilidad en su libro *Problemas de filosofía política*. Raphael simplemente reitera el argumento de que «cuando hablamos sobre disfrutar o no disfrutar de libertad en un contexto político, nos referimos a la libertad de acción o a la libertad social, es decir, a la ausencia de restricción o coacción impuesta por un grupo de individuos, incluyendo el Estado».[15] Sugerir, entonces, que «la coacción por parte del Estado puede otorgarle más libertad al individuo» no es simplemente una conclusión paradójica, significa presentar una «extraña visión» que consiste sencillamente en confundir dos polos opuestos, libertad y restricción.[16] Una vez más, Oppenheim apunta a la misma idea. Puesto que la libertad consiste en la ausencia de restricciones, sugerir que se podría «forzar [a un individuo] a ser libre» ya no es de ninguna manera referirse a la libertad, sino a «su opuesto».[17]

¿Qué debemos pensar de esta primera crítica, que culmina de hecho en la propuesta según la cual, en palabras de Oppenheim, ninguno de los argumentos que he identificado «se relaciona en ningún sentido con la libertad»?

12. *Ibid.*

13. Oppenheim, *Political Concepts*, pág. 92.

14. *Ibid.*, pág. 162. Para una defensa reciente del argumento según el cual, puesto que la libertad no requiere ninguna acción, menos aún podría requerir una acción virtuosa o valiosa, véase Lincoln Allison, *Right Principles* (Oxford, Basil Blackwell, 1984), págs. 134-135.

15. D. D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, ed. revisada (Londres, Macmillan, 1976), pág. 139 (trad. cast.: *Problemas de filosofía política*, Madrid, Alianza, 1996).

16. *Ibid.*, pág. 137.

17. Oppenheim, *Political Concepts*, pág. 164.

Me parece que esta conclusión se basa en descartar, con demasiada urgencia, una tradición de pensamiento diferente sobre la libertad social que, en este punto de mi exposición, merece ser brevemente expuesta.

La tradición a la que me refiero se origina en el pensamiento moral griego y se funda en dos premisas diferentes y de gran influencia. La primera, desarrollada en varios sistemas sucesivos de la ética naturalista, sostiene que somos seres morales con ciertos fines típicamente humanos. La segunda, recogida más tarde por la filosofía política escolástica, agrega que el animal humano es *naturale sociale et politicum* y por lo tanto que la naturaleza de nuestros fines debe ser, en esencia, social.[18] La visión de la libertad humana que surge de estos supuestos es, entonces, «positiva». De acuerdo con este argumento, sólo puede decirse que somos total o verdaderamente libres si realizamos sólo aquellas actividades propicias para alcanzar *eudaimonia*, o «el florecimiento humano», que puedan considerarse como la encarnación de nuestros más profundos fines.

No pretendo defender la veracidad de estas premisas. Sólo deseo subrayar aquello que el argumento arriba mencionado ya deja en claro: si se asumen dichas premisas, entonces surge una teoría positiva de la libertad sin la menor paradoja o incoherencia.

Esto tiene dos importantes implicaciones para mi argumentación. Una es que la idea básica propugnada por los teóricos de la libertad negativa —teóricos a los cuales me he referido hasta ahora—, según la cual toda teoría coherente de la libertad debe contar con una cierta estructura triádica, parecería ser falsa. (Ellos han sostenido que toda teoría coherente de la libertad debe contar con una cierta estructura triádica.) Sin embargo, la teoría de la libertad social que he expuesto, aunque perfectamente coherente si asumimos sus premisas, contiene un problema argumental importante.[19]

Este problema se puede describir con facilidad. La estructura dentro de la cual MacCallum y sus seguidores insisten en que se analicen todos los argumentos sobre la libertad social es tal que es condición suficiente para que un agente sea libre que no se le fuerce a perseguir una opción en particular, o al menos a elegir entre diversas alternativas. La libertad, en

18. Véase por ejemplo Tomás de Aquino, *De Regimine Principum*, libro I, capítulo 1, en A. P. D'Entrèves (ed.), *Aquinas: Selected Political Writings* (Oxford, Basil Blackwell, 1959), pág. 2.

19. Para una exploración más completa de este punto, véase el importante artículo de Tom Baldwin, «McCallum and the Two Concepts of Freedom», *Ratio*, nº 26 (1984), págs. 125-142, en especial págs. 135-136.

la terminología introducida recientemente por Charles Taylor, se convierte en un mero concepto de oportunidad.[20] Soy libre desde el momento en que tengo la oportunidad de actuar, ya sea que haga uso o no de dicha oportunidad. Por el contrario, en la teoría positiva que acabo de exponer, para que un agente sea total o verdaderamente libre, es condición necesaria que persiga ciertos fines determinados. La libertad, para invocar una vez más la terminología de Taylor, no se entiende como un concepto de oportunidad, sino de ejercicio.[21] Sólo alcanzo el disfrute de mi libertad en el sentido más pleno si, en verdad, ejerzo las capacidades y persigo los fines que sirven para realizar los propósitos más característicos de la condición humana.

La segunda implicación de este análisis positivo es aún más importante para mi argumentación. De acuerdo con las teorías negativas que he considerado hasta el momento, las dos paradojas que comencé por identificar se pueden rechazar sin peligro como una interpretación errónea del concepto de libertad.[22] Según algunos, de hecho, son algo peor que interpretaciones erróneas; son «manifiestos sofismas» diseñados, en realidad, como resultado de siniestros compromisos ideológicos, para convertir la libertad social «en algo muy diferente, e incluso su opuesto».[23] Una vez que reconocemos, sin embargo, que la visión positiva de la libertad originada en la tesis del naturalismo es perfectamente coherente, estamos obligados a considerar las dos paradojas desde una perspectiva bastante distinta.

En primer lugar, ya no existe ninguna razón evidente para impugnar los motivos de quienes las han defendido.[24] La creencia en la idea de «la prosperidad del ser humano» y en la visión de la libertad social que la acompaña surge a un nivel mucho más profundo que el del mero debate ideológico. Surge como un intento de responder a una de las preguntas centrales de la filosofía moral, la pregunta sobre si es racional ser moral. La respuesta sugerida es que en efecto es racional, debido a que tenemos un interés en la moralidad, y en este caso a su vez debido a que somos agentes morales com-

20. Taylor, «Negative Liberty», pág. 177.

21. *Ibid.*

22. Véanse por ejemplo las conclusiones en W. Parent, «Some Recent Work on the Concept of Liberty», *American Philosophical Quarterly*, nº 11 (1974), págs. 149-167, en especial págs. 152 y 166.

23. Anthony Flew, «"Freedom is Slavery": A Slogan for Our New Philosopher Kings», en Griffiths (comp.), *Of Liberty*, págs. 45-59, en especial págs. 46, 48 y 52.

24. Sobre este punto, nuevamente estoy muy en deuda con Baldwin, «Two Concepts», en especial págs. 139-140.

prometidos por nuestra propia naturaleza con ciertos fines normativos. Tal vez sea nuestro deseo sostener que esta teoría de la naturaleza humana es falsa. No obstante, difícilmente podemos sostener que sabemos *a priori* que dicha teoría nunca podría, en principio, ser honestamente defendida.

Podemos, asimismo, avanzar un paso en este argumento si regresamos a la corriente del naturalismo tomista y aristotélico que he identificado. Supongamos, a los fines de la discusión, que aceptamos sus dos premisas distintivas: no sólo que la naturaleza humana encarna ciertos fines morales, sino también que la naturaleza de estos fines es en esencia social. Si así procedemos, las dos paradojas que comencé por identificar no sólo dejan de parecer confusas, ambas comienzan a parecer muy plausibles.

Consideremos primero la supuesta conexión entre libertad y vocación pública. Suponemos que la naturaleza humana posee una esencia, y que esta esencia tiene un carácter social y político. Sin embargo, a partir de esto, es casi una trivialidad sugerir que, si deseamos hacer realidad nuestra propia naturaleza y, por ende, nuestra libertad más plena, tal vez sea necesario establecer una forma particular de asociación política (para dedicarnos a servirla y mantenerla de ahí en adelante). Esto es así ya que la forma de asociación que necesitaremos mantener será por supuesto sólo aquella en la cual nuestra libertad, para ser verdaderamente nosotros mismos, esté en condiciones de realizarse de la manera más plena.

Por último, consideremos la paradoja que relaciona esta idea de libertad con la noción de restricción. Si para convertirnos totalmente en nosotros mismos necesitamos prestarle nuestros servicios a un cierto tipo de sociedad, podemos sin duda imaginar las tensiones que surgirán entre nuestros intereses aparentes y los deberes que necesitamos cumplir para lograr la realización de nuestra verdadera naturaleza, y por ende de nuestra libertad más absoluta. No obstante, en estas circunstancias, difícilmente podemos llamar a esto una paradoja —aunque lo podamos encontrar sin duda inquietante— si aceptamos lo que Rousseau sostiene con tanto empeño en *Del contrato social*: si un individuo considera que «aquello que le debe a la causa común es una contribución gratuita, cuya pérdida sería menos dolorosa para los demás que el pago oneroso para él», entonces deberá «obligársele a ser libre», ser forzado a disfrutar de una libertad que, de lo contrario, dicho individuo permitiría que degenerara en servidumbre.[25]

25. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (Harmondsworth, Penguin Books, 1968), pág. 64 (trad. cast.: *Del contrato social; Discursos*, Madrid, Alianza, 1998).

III

Ahora me dedicaré a analizar la otra perspectiva desde la cual se han descartado, habitualmente, estas dos paradojas de la libertad. Los teóricos sobre quienes deseo discutir han reconocido que bien puede existir más de una forma coherente de pensar la idea de libertad política. En ocasiones incluso han sugerido, de acuerdo con la fórmula empleada por Isaiah Berlin en su clásico ensayo, que puede existir más de un *concepto* coherente de libertad.[26] Como resultado, a veces han manifestado en forma explícita que puede haber teorías de la libertad en las cuales las paradojas que he señalado no parecen ya de ninguna manera paradójicas. Como el mismo Berlin destaca, por ejemplo, varias teorías «positivas» de la libertad, tanto religiosas como políticas, parecen ser capaces de incorporar la propuesta de que quizá los individuos deban actuar «de manera tal que logren la autosuperación, lo cual podría obligárseles a hacer» para que exista alguna probabilidad de que alcancen la libertad más absoluta y verdadera.[27]

Cuando dichos autores expresan dudas sobre las dos paradojas examinadas, entonces su tesis no es que ambas paradojas son de imposible conciliación con una teoría coherente de la libertad. Sólo es que resulta imposible conciliar tales paradojas con una teoría coherente de la libertad negativa, es decir, cualquier teoría en la cual la idea de libertad misma se identifique con la mera ausencia de impedimentos para alcanzar los fines que uno ha elegido.

Ésta, por ejemplo, parece ser la visión que adopta Isaiah Berlin en «Dos conceptos de libertad». Al citar el epigrama de Cranmer que reza «Cuyo servicio es la libertad perfecta», Berlin admite que un ideal de este tipo, tal vez incluso unido a una exigencia de ejercer coerción en su nombre, podría concebirse como parte de una teoría de la libertad «sin por ello despojar a la palabra "libertad" de todo significado». Su objeción es sencillamente que, como agrega, «todo esto tiene poca relación con» la idea de la libertad negativa en el sentido que tendría para alguien como John Stuart Mill.[28]

26. Así es como Berlin expresa esta idea en el título de su ensayo, aunque en el transcurso del ensayo la modifica para referirse, en cambio, a los diferentes «sentidos» del término. Véase *Four Essays*, en especial pág. 121.

27. *Ibid.*, en especial pág. 152.

28. *Ibid.*, págs. 160-162.

En su ensayo «What's Wrong with Negative Liberty», Charles Taylor parece llegar a la misma conclusión, aunque desde un ángulo opuesto. Según Taylor, debido a que la libertad *no* es un mero concepto de oportunidad, necesitamos confrontar las dos paradojas que he identificado, y preguntarnos si nuestra libertad es «realizable sólo en el ámbito de un cierto tipo de sociedad», y si esto nos obliga «a justificar los excesos de la opresión totalitaria en nombre de la libertad».[29] De hecho, la última razón que esgrime Taylor para considerar que la visión estrictamente negativa de la libertad es una visión empobrecida es que, si nos restringimos a dicha interpretación del concepto, no surgen estas cuestiones preocupantes pero ineludibles.[30]

¿Qué debemos pensar de esta segunda línea argumental, que culmina en la sugerencia de que ninguna de las dos paradojas bajo análisis, sin importar qué más se pueda agregar sobre ellas, tiene cabida en una teoría de la libertad negativa?

Entiendo que esta conclusión se basa en ignorar otra tradición de pensamiento sobre la libertad social, una tradición que resulta crucial, a estas alturas de mi argumento, intentar desarrollar una vez más.

La tradición que tengo en mente es el republicanismo clásico.[31] La visión de la libertad social que nació de la perspectiva republicana de la vida política ha sido en gran medida ignorada por el debate filosófico contemporáneo. Sin embargo, parece que bien merece la pena intentar considerarla nuevamente a los efectos de demostrar, en mi opinión, que las dos paradojas que he identificado pueden, en realidad, conciliarse con una teoría de la libertad negativa. Es a esta tarea, en consecuencia, a la que ahora me dedicaré, aunque en un tono inevitablemente promisorio y demasiado esquemático.[32]

29. Taylor, «Negative Liberty», pág. 193.

30. Véase Taylor, *ibid.*, donde insiste (pág. 193) en que es, «en conjunto, una manera demasiado rápida de lidiar con ellas».

31. No puedo aspirar a ofrecer aquí una exposición más o menos completa de esta ideología, ni siquiera de la literatura histórica reciente dedicada a ella. Basta mencionar que, en el caso del republicanismo inglés, el trabajo pionero es Z. S. Fink, *The Classical Republicans*, 2ª ed. (Evanston, Northwestern University Press, 1962). Sobre el desarrollo de toda la escuela de pensamiento, el estudio clásico es J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton, Princeton University Press, 1975), un trabajo al cual le debo mucho (trad. cast.: *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2002).

32. He intentado ofrecer una exposición más completa en dos artículos anteriores: «Machiavelli on the Maintenance of Liberty», *Politics*, nº 18 (1983), págs. 3-15, y «The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives», en Richard Rorty, J. B.

Dentro de la tradición republicana clásica, la discusión sobre la libertad política en general se insertaba en un análisis sobre lo que significa vivir en un «Estado libre». Este enfoque provenía en gran medida de la filosofía moral romana, y en especial de aquellos autores que habían dado grandes muestras de admiración por la república romana perdida: Tito Livio, Salustio y sobre todo Cicerón. Dentro de la teoría política moderna, esta línea de pensamiento resurgió primero en la Italia del Renacimiento con la intención de defender las libertades tradicionales de las ciudades-república frente a la tiranía emergente de los *signori* y el poder secular de la Iglesia. Muchos teóricos se adhirieron a la causa republicana durante esta etapa formativa de su desarrollo, pero quizás el personaje más importante entre ellos fue Maquiavelo con sus *Discorsi* sobre los primeros diez libros de la historia de Roma de Tito Livio. Más tarde, encontramos que James Harrington, John Milton y otros republicanos ingleses construyen un argumento similar en defensa de los «estados libres» —con un reconocimiento a la influencia de Maquiavelo— como forma de objetar el supuesto despotismo de los Estuardo durante los años intermedios del siglo XVII. Aún más tarde, los opositores del absolutismo de la Francia del siglo XVIII adoptan una perspectiva similar —la cual también le debe mucho a la inspiración de Maquiavelo—, sobre todo en la descripción de la virtud republicana que realiza Montesquieu en *De l'esprit des lois*.

Para entonces, sin embargo, los ideales del republicanismo clásico habían sido en gran medida absorbidos por la creciente ola de pensamiento político contractualista. Por consiguiente, si deseamos analizar el apogeo del republicanismo clásico, necesitamos volver al período anterior en el cual el concepto de los derechos individuales alcanzó la hegemonía que nunca más perdió. Esto significa volver a la filosofía moral y política del Renacimiento, así como a los escritores republicanos romanos, a quienes los teóricos renacentistas les adjudicaron una notable importancia. A partir de estas fuentes, me propongo describir la idea republicana de libertad, y son los *Discorsi* de Maquiavelo —tal vez la presentación más vigorosa del tema— la obra a la cual me referiré principalmente.[33]

Schneewind y Quentin Skinner (comps.), *Philosophy in History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984), págs. 193-221. El presente ensayo puede considerarse un intento por resaltar las implicaciones de estos estudios anteriores, aunque al mismo tiempo he modificado de manera considerable mis argumentos y, también, espero haberlos fortalecido.

33. Todas las citas del *Discorsi* se extraen de *Il Principe e Discorsi*, ed. Sergio Bertelli (Milán, Feltrinelli, 1960). Todas las traducciones son mías.

IV

He señalado que los republicanos clásicos se preocupaban por elogiar aquello que Nedham denominó, en un tono imponente, la excelencia del Estado libre. Será más apropiado comenzar, entonces, por preguntar en qué estaban pensando cuando predicaban la libertad de comunidades enteras. Para comprender la respuesta, sólo necesitamos recordar que estos autores tomaban la metáfora del cuerpo político con toda la seriedad posible. Se dice que un cuerpo político —no en menor medida que uno natural— es libre si y sólo si no está sujeto a restricciones externas. Al igual que un individuo libre, un Estado libre es aquel capaz de actuar según su propia voluntad, en pos de sus propios fines. Es decir, es una comunidad en donde la voluntad de los ciudadanos, la voluntad general del cuerpo político, elige y determina los fines que la comunidad como un todo persigue. Como lo expresa Maquiavelo al inicio de los *Discorsi*, los Estados libres son aquellos «independientes de cualquier servidumbre externa, y son capaces de gobernarse a sí mismos según su propia voluntad».[34]

De acuerdo con estos teóricos, existen dos principales beneficios a los cuales sólo podemos aspirar con cierto grado de seguridad si vivimos como miembros de Estados libres. Uno es la grandeza y riqueza cívica. Salustio sostuvo en sus *Catilinae* (7.1) que Roma sólo alcanzó la grandeza después de librarse de la tiranía de sus reyes, y posteriores exponentes del pensamiento republicano clásico se hicieron eco de la misma opinión. Maquiavelo también insistió, por ejemplo, en que «es sencillo comprender el afecto del pueblo por la vida en libertad, ya que la experiencia demuestra que ninguna ciudad ha crecido en poder y riqueza a menos que haya nacido como un Estado libre».[35]

No obstante, existe otro legado aún más importante que sólo los Estados libres son capaces de otorgarles a sus ciudadanos con cierto grado de certeza. Se trata de la libertad personal, que en su acepción habitual implica que cada ciudadano se encuentra libre de cualquier restricción (en especial de aquellas cuyo origen radica en la dependencia y la servidumbre personal) y, en consecuencia, es libre de perseguir sus propios fines. Como destaca Maquiavelo en un pasaje al comienzo del Libro II de los *Discorsi*, es sólo «en las tierras y provincias que viven como Estados li-

34. *Ibid.*, I.ii, pág. 129.
35. *Ibid.*, II.ii, pág. 280.

bres» donde los ciudadanos pueden aspirar «a vivir sin el temor de que se los despoje de su patrimonio, con la seguridad no sólo de que nacen como ciudadanos libres y no como esclavos, sino de que pueden aspirar a convertirse en líderes de su comunidad a partir de sus propias habilidades».[36]

Es importante agregar que, en contraposición a los supuestos aristotélicos sobre la *eudaimonia* que dominan la filosofía política escolástica, los autores que estoy analizando nunca sugieren que existen ciertos fines específicos que es necesario alcanzar para que estemos total o verdaderamente en posesión de nuestra libertad. Por el contrario, recalcan que las diferentes clases de individuos siempre tendrán distintas inclinaciones, y en consecuencia valorarán la libertad como medio para lograr distintos fines. Como explica Maquiavelo, algunos individuos valoran sobremanera la búsqueda del honor, la gloria y el poder: «Ellos perseguirán la libertad para poder dominar a otros».[37] Sin embargo, otros individuos sólo desean que los dejen librados a su propio arbitrio, libres para desarrollar su vida familiar y profesional: «Ellos persiguen la libertad para poder gozar de una vida segura».[38] En suma, ser libre es simplemente tener la facultad de perseguir cualquier fin que nos propongamos sin restricciones.

¿Cómo, entonces, podemos aspirar a fundar y preservar un Estado libre, y por lo tanto evitar que nuestra propia libertad individual degenere en servidumbre? Ésta es, claramente, la pregunta central y, al responderla, los autores que analizo proponen un argumento particular que permite agruparlos bajo una misma escuela de pensamiento. Estos autores sostienen que un Estado libre debe ser, en términos constitucionales, aquello que Tito Livio, Salustio y Cicerón describieron y exaltaron como una *res publica*.

Sin embargo, es preciso tener cierta precaución al analizar lo que esto significa, porque sería sin duda una simplificación excesiva suponer que lo que tienen en mente es necesariamente una república en el sentido moderno. Cuando los teóricos del republicanismo clásico se refieren a una *res publica*, lo que describen es cualquier conjunto de diseños constitucionales bajo los cuales sin duda se podría afirmar que la *res* (el gobierno) refleja de manera genuina la voluntad de la *publica* (la comunidad como un todo) y promueve su bienestar. Por lo tanto, el hecho de que una *res*

36. *Ibid.*, II.ii, pág. 284.
37. *Ibid.*, I.xvi, pág. 176.
38. *Ibid.*, I.xvi, pág. 176; véase también II.ii., págs. 284-285.

publica deba adoptar o no la forma de una república que se autogobierna no es, como sugiere el uso moderno, una mera cuestión terminológica carente de significación sino, por el contrario, un tema de sería investigación y debate. Es verdad, no obstante, que la mayoría de los autores que he citado se muestran escépticos ante la posibilidad de que un individuo o incluso una clase gobernante pudiera en algún momento aspirar a mantener la suficiente objetividad para equiparar su propia voluntad a la voluntad general, y de este modo promover en todo momento el bienestar de la comunidad. Por ende, en general concluyen que, si deseamos fundar una *res publica*, la mejor opción será fundar una república antes que cualquier tipo de principado o monarquía.

El argumento central de la teoría que estoy analizando es, entonces, que una república que se autogobierna es el único tipo de régimen bajo el cual una comunidad puede aspirar a la grandeza al mismo tiempo que les garantiza a sus ciudadanos la libertad individual. Ésta es la visión típica de Maquiavelo, la que Harrington siempre sostuvo y la que Milton en definitiva llegó a aceptar.[39] Sin embargo, si éste es el caso, es imperioso saber cómo se puede en la práctica fundar y preservar esta forma particular de gobierno. Porque resulta que cada uno de nosotros tiene un fuerte interés personal en comprender cuál es la mejor forma de lograr esto.

Todos los autores que analizo responden, de hecho, con una sola palabra. Una república que se autogobierna sólo puede perdurar, según ellos, si sus ciudadanos cultivan esa cualidad decisiva a la cual Cicerón denominó *virtus*, los teóricos italianos más tarde convirtieron en *virtù* y los republicanos ingleses tradujeron como *civic virtue o public-spiritedness* (virtud cívica o vocación pública). Así, el término se emplea para denotar el espectro de capacidades que cada uno de nosotros debe poseer como ciudadano: las capacidades que nos permiten por voluntad propia servir al bien común, y de este modo defender la libertad de nuestra comunidad para, en consecuencia, asegurar el camino hacia la grandeza, así como nuestra propia libertad individual.

Pero ¿cuáles *son* estas capacidades? En primer lugar, necesitamos poseer el coraje y la determinación para defender a nuestra comunidad

39. Véase Fink, *Classical Republicans*, en especial págs. 103-107, sobre Milton y Harrington. Con respecto a las ambigüedades de Maquiavelo sobre este punto, véase Marcia Colish, «The Idea of Liberty in Machiavelli», *Journal of the History of Ideas*, nº 32, págs. 323-350.

frente a la amenaza de conquista y esclavitud por parte de enemigos externos. Un cuerpo político —no en menor medida que un cuerpo natural— que se encomienda a la protección de otro se expone gratuitamente a perder su libertad y hasta su vida. Porque no se puede esperar que nadie se preocupe tanto por nuestra propia vida y libertad como nosotros mismos. Una vez conquistados, además, no podremos perseguir nuestros propios fines, sino que nos encontraremos cumpliendo los fines de nuestros nuevos amos. De esto se desprende que nuestra buena voluntad para cultivar las virtudes marciales, y ponerlas al servicio de nuestra comunidad, debe ser indispensable para la preservación de nuestra propia libertad individual, así como la independencia de nuestra tierra natal.[40]

También necesitamos tener suficiente prudencia y otras cualidades cívicas para desempeñar un papel activo y efectivo en la vida pública. Permitir que las decisiones políticas de un cuerpo político las determine la voluntad de cualquiera que no sea la totalidad de los miembros del cuerpo mismo significa, como en el caso de un cuerpo natural, correr el riesgo injustificado de que la conducta del cuerpo en cuestión se oriente al logro no de sus propios fines, sino sólo al logro de los fines de quienes consiguieron dominarlo. De esto se desprende que, para evitar dicha servidumbre, y así asegurar nuestra propia libertad individual, debemos cultivar todas las virtudes políticas y consagrarnos por entero a una vida de servicio público.[41]

Esta visión activa de la ciudadanía da origen, sin embargo, a una seria dificultad, como están dispuestos a admitir los teóricos del republicanismo clásico. Cada uno de nosotros precisa coraje para contribuir a defender nuestra comunidad, y prudencia para formar parte del gobierno. Pero no se puede confiar en que practicaremos estas virtudes cardinales en todo momento. Por el contrario, como Maquiavelo lo resaltó en repetidas oportunidades, en general somos reacios a cultivar las cualidades que nos permiten servir al bien común. En cambio, tendemos a ser «corruptos», un concepto que los teóricos republicanos utilizan habitualmente para denotar nuestra tendencia natural a ignorar los reclamos de

40. Esto constituye un tema dominante en el Libro II de los *Discorsi* de Maquiavelo.

41. El Libro III de los *Discorsi* de Maquiavelo se ocupa en gran medida del papel que desempeñaron los grandes hombres —definidos como quienes poseían una *virtù* excepcional— en el camino de Roma hacia la grandeza.

nuestra comunidad tan pronto como éstos parecen interponerse en la búsqueda de nuestros beneficios inmediatos.[42]

Ser corrupto, sin embargo, es olvidar —o no comprender— algo que es de nuestro profundo interés personal recordar: si deseamos disfrutar de la libertad más plena a la cual podemos aspirar dentro de una sociedad política, existe una buena razón para que actuemos en principio como ciudadanos virtuosos, poniendo el bien común por encima de la prosecución de cualquier fin individual o faccionario. La corrupción, en suma, es simplemente una falla de racionalidad, una incapacidad para reconocer que nuestra propia libertad depende de que nos comprometamos a una vida de virtud y servicio público. Y la consecuencia de nuestra tendencia habitual a olvidar o no comprender este elemento fundamental del razonamiento práctico es, por lo tanto, que tendemos en general a malograr nuestros propios fines. Como Maquiavelo sostuvo, a menudo creemos que estamos maximizando nuestra propia libertad cuando, en realidad, estamos reclamando nuestra propia ruina.[43]

Para los autores republicanos, por consiguiente, la pregunta más profunda sobre el arte de gobernar es aquella que, según los recientes teóricos de la libertad, no tiene sentido responder. Al analizar el concepto de libertad individual en términos de derechos «históricos», las teorías contemporáneas de la libertad social han llegado a confiar en exceso en la doctrina de la mano invisible. Estas teorías aseguran que, si todos perseguimos nuestro propio y verdadero interés personal, el resultado será de hecho el mayor bienestar de la comunidad como un todo.[44] Desde el punto de vista de la tradición republicana, sin embargo, ésta es simplemente otra forma de describir la corrupción, cuya superación se considera una condición necesaria para maximizar nuestra propia libertad individual. Para los autores republicanos, por consiguiente, la pregunta más profunda e inquietante continúa siendo la siguiente: ¿cómo se puede persuadir a ciudadanos de naturaleza egoísta a actuar de manera virtuosa, de tal forma que puedan aspirar a maximizar una libertad que, si estuviera en sus manos, indefectiblemente desaprovecharían?

42. Para una discusión clásica sobre la «corrupción», véase Maquiavelo, *Discorsi*, I.xvii-xix, págs. 177-185.

43. *Ibid.*, I.1iii, pág. 249.

44. Véase, por ejemplo, cómo se discute el concepto de «bien común» en John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Harvard University Press, 1971), págs. 243-246 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979).

La respuesta, en principio, suena familiar: los autores republicanos depositan toda su fe en los poderes coercitivos de la ley. Maquiavelo, por ejemplo, hace manifiesto este punto a lo largo de su análisis sobre la constitución republicana romana en el Libro I de sus *Discorsi*. «Es el hambre y la pobreza lo que vuelve trabajadores a los hombres —señala—, y son las leyes las que los vuelven buenos.»[45]

La formulación de las relaciones entre la ley y la libertad defendida por los autores republicanos, sin embargo, contrasta profundamente con la mejor conocida formulación del pensamiento político contractualista. Para Hobbes, por ejemplo, o para Locke, la ley resguarda nuestra libertad básicamente ejerciendo coerción sobre otros individuos. Impide que los demás interfieran en mis derechos reconocidos, me ayuda a trazar un límite a mi alrededor que no pueden transgredir, e impide al mismo tiempo que yo interfiera en la libertad de los demás exactamente de la misma forma. Para un teórico como Maquiavelo, por el contrario, la ley resguarda nuestra libertad no sólo ejerciendo coerción sobre otros individuos, sino también ejerciendo una coerción directa sobre cada uno de nosotros para que actuemos de una manera determinada. Es decir, la ley también se utiliza para obligarnos a cambiar nuestros habituales patrones de conducta egoísta, para obligarnos a cumplir con todos nuestros deberes cívicos, y de este modo asegurar que el Estado libre del cual depende nuestra libertad permanezca en sí mismo libre de servidumbre.

Las justificaciones brindadas por los autores republicanos clásicos para la coerción que acarrea la ley también mantienen un marcado contraste con aquellas que encontramos en el pensamiento contractualista e incluso en el utilitarismo clásico. Para Hobbes o para Locke, nuestra libertad es un bien natural, una propiedad individual. La exigencia de que la ley debe limitar su ejercicio sólo se puede justificar si se demuestra que, de no existir la ley, el efecto no sería en realidad una libertad más amplia, sino una disminución de la seguridad gracias a la cual gozamos de nuestra libertad actual. Para un autor como Maquiavelo, sin embargo, la justificación de la ley no tiene ninguna relación con la protección de los derechos individuales, un concepto que no aparece en los *Discorsi*. La principal justificación para su aplicación es que, al ejercer coerción sobre los individuos para que actúen de tal manera que defiendan las instituciones de un Estado libre, la ley crea y resguarda cierto grado de libertad indivi-

45. *Discorsi*, I.iii, pág. 136.

dual que, si no existiera, de inmediato degeneraría en una servidumbre absoluta.

Por último, podríamos preguntar cuáles son los mecanismos en que los autores republicanos están pensando cuando se refieren a utilizar la ley a fin de ejercer coerción sobre individuos de naturaleza egoísta para que defiendan su comunidad con coraje y la gobiernen con prudencia. Ésta es una cuestión a la cual Maquiavelo le dedica gran parte del Libro I de sus *Discorsi*, y propone dos soluciones principales, ambas derivadas de la descripción de la república de Roma realizada por Tito Livio.

En primer lugar, Maquiavelo analiza qué indujo a los romanos a legislar con tanta prudencia para el bien común cuando podrían haber sucumbido ante conflictos entre facciones.[46] Encuentra la clave en el hecho de que, bajo la constitución republicana, los romanos tenían una asamblea controlada por la nobleza y otra por individuos comunes, y se requería el consentimiento de cada una para que cualquier propuesta se convirtiera en ley. Cada grupo, es cierto, tendía a elaborar propuestas diseñadas con el mero fin de fomentar sus propios intereses. No obstante, cada uno impedía que el otro tradujera sus propias propuestas en leyes. El resultado era que sólo podían llegar a prosperar aquellas propuestas que no favorecían a ninguna facción. Las leyes que se relacionaban con la constitución, entonces, servían para asegurar que se promoviera el bien común en todo momento. Como resultado, las leyes protegían debidamente la libertad, que sin el poder de coerción pronto hubiera sucumbido a manos de la tiranía y la servidumbre.

Maquiavelo también analiza de qué modo los romanos indujeron a sus ejércitos de ciudadanos a pelear con tanto coraje contra la esclavización por parte de sus enemigos invasores. En este caso, encuentra la clave explicativa en las leyes religiosas romanas.[47] Los romanos advirtieron que la única manera de lograr que individuos egoístas arriesgaran sus propias vidas por la libertad de su comunidad era conseguir que hicieran un juramento por el cual estarían obligados a defender el Estado a toda costa. Esto hizo que tuvieran menos temor a pelear que a huir. Si peleaban, tal vez arriesgaban sus vidas; pero si huían —y, por ende, violaban su promesa sagrada—, se arriesgaban a ofender a los dioses, lo que suponía un destino mucho peor. El resultado era que, aun cuando estaban aterrorizados, nunca se daban por vencidos. Por lo tanto, una vez más, sus

46. *Ibid.*, I.ii-vi, págs. 129-146.
47. *Ibid.*, I.xi-xv, págs. 160-173.

leyes los obligaban a ser libres ejerciendo coerción para que defendieran su libertad cuando su instinto natural por la propia preservación los hubiera conducido a la derrota y, de este modo, a la servidumbre.

V

Espero que a estas alturas de la discusión sean obvias las conclusiones que deseo rescatar de este análisis de la teoría republicana clásica de la libertad política. Por un lado, es evidente que los autores republicanos adoptan las dos paradojas que comencé por identificar. Sin duda relacionan libertad social con autogobierno, y en consecuencia vinculan la idea de libertad personal con la de servicio público virtuoso. Además, no son menos insistentes con respecto a que tal vez deban obligarnos a cultivar las virtudes cívicas, y en consecuencia insisten en que acaso el disfrute de nuestra libertad personal deba ser el producto de la coerción y la restricción.

Por otro lado, nunca apelan a una visión «positiva» de la libertad social. Es decir, jamás sostienen que somos seres morales con ciertos fines determinados y, por tanto, que sólo poseemos nuestra libertad en el sentido más pleno cuando alcanzamos estos fines. Como hemos visto, trabajan con una visión puramente negativa de la libertad que implica la ausencia de impedimentos para alcanzar los fines elegidos. Son absolutamente explícitos al agregar, además, que no se puede especificar en qué consisten estos fines sin violar la variedad inherente de las aspiraciones y objetivos humanos.

Tampoco defienden la idea de obligar a los individuos a ser libres mediante el argumento según el cual debemos estar preparados para razonar acerca de los fines. Es decir, nunca sugieren que debe haber un cierto espectro de acciones que será objetivamente racional realizar, sin importar nuestros deseos presentes. Es verdad que, según su análisis, bien puede haber acciones sobre las cuales tiene sentido decir que existen buenas razones para realizarlas, aun cuando no tengamos ningún deseo —ni siquiera un deseo producto de la reflexión— de hacerlo. Pero no es porque estos autores crean que tiene sentido razonar acerca de los fines.[48] La razón es simplemente que consideran que la secuencia de razonamiento práctico que necesitamos seguir en el caso de actuar para pro-

48. Aunque tanto quienes atacan como quienes defienden la tesis kantiana según la cual puede haber razones para la acción que no se encuentran relacionadas con nuestros deseos parecen suponer que esto debe ser lo que está en juego en dichos casos.

teger nuestra propia libertad es tan compleja, y tan mal acogida por los ciudadanos con inclinaciones corruptas, que nos resulta demasiado sencillo perder el hilo del argumento. Como resultado, con frecuencia no se nos puede persuadir, aun después de reflexionar, a reconocer que hay buenos motivos para realizar un determinado espectro de acciones con el objeto de alcanzar los fines que en realidad deseamos.

Dada esta caracterización de la teoría republicana de la libertad, mi conclusión principal es entonces que debe ser un error suponer que las dos paradojas que he considerado no se pueden conciliar con un análisis negativo de la libertad política.[49] Si la sucinta caracterización que acabo de brindar es correcta, existe, sin embargo, una implicación adicional que se puede extraer de esta última parte de mi argumento, y esto es lo que me gustaría señalar para finalizar. Se trata de que las tradiciones de la teoría política que hemos heredado parecen abarcar dos visiones bastante distintas, aunque igualmente coherentes, sobre la forma en que es más racional actuar para maximizar nuestra libertad negativa.

El reciente énfasis sobre la importancia de considerar seriamente los derechos ha logrado dejar la impresión de que puede haber sólo una manera de pensar este problema. Primero, debemos procurar erigir una muralla de derechos a nuestro alrededor, tratarlos como «trofeos» e insistir en que tienen prioridad sobre cualquier reclamo del deber social.[50] Debemos, luego, tratar de expandir esta muralla tan lejos como sea posible, en cuyo caso el objetivo es alcanzar aquello que Isaiah Berlin ha denominado «el máximo grado de no interferencia compatible con las exigencias mínimas de la vida social».[51] Sólo de esta manera —como sostuvo Hobbes hace mucho tiempo— podemos aspirar a maximizar el área dentro de la cual somos libres de actuar como elijamos.

49. Debería resaltar que esto me parece una implicación del análisis de MacCallum sobre el concepto de libertad que aparece citado en la nota 6. De ser así, es una implicación que ninguno de quienes han utilizado este análisis ha llevado hasta el final, y que la mayoría ha rechazado de manera explícita. No obstante, compárese su discusión en págs. 189-192. Me gustaría aprovechar esta oportunidad para reconocer que, aunque creo que la tesis central del artículo de MacCallum es errónea, estoy enormemente en deuda con ella.

50. Véase, por ejemplo, Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Harvard University Press, 1977), pág. xi (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1997), con respecto al argumento de que «los derechos individuales son trofeos políticos en manos de los individuos», y págs. 170-177 para una defensa de la prioridad de los derechos sobre los deberes.

51. Berlin, *Four Essays*, pág. 161.

Si retornamos a los teóricos republicanos, sin embargo, nos topamos con una fuerte objeción a estas consabidas creencias. Insistir en que los derechos son trofeos, según ellos, significa sencillamente proclamar nuestra corrupción como ciudadanos. También significa adoptar una forma autodestructiva de la irracionalidad. En cambio, debemos tomar nuestros deberes con seriedad, y en lugar de intentar evadir todo aquello que supere «las exigencias mínimas de la vida social» debemos procurar cumplir las obligaciones públicas con nuestro mayor empeño. La racionalidad política consiste en reconocer que esto constituye la única forma de garantizar la misma libertad a la cual puede parecer que renunciamos.

VI

Mi historia ha llegado a su fin; sólo nos queda enunciar la moraleja del cuento. El liberalismo contemporáneo, en especial en la forma denominada libertaria, corre el peligro de despojar la arena pública de conceptos, a excepción de aquellos relacionados con el interés personal y los derechos individuales. Los moralistas que han protestado contra este empobrecimiento —como Hannah Arendt, y más recientemente Charles Taylor, Alasdair MacIntyre y otros—[52] en general suponen a su vez que la única alternativa es adoptar un concepto de «ejercicio» de la libertad, o bien procurar, por algún medio indeterminado, retornar al seno de la *polis*. He intentado demostrar que la dicotomía aquí —o bien una teoría de los derechos, o bien una teoría de «ejercicio» de la libertad— es falsa. El supuesto aristotélico y tomista según el cual una vida pública sana debe fundarse en una concepción de la *eudaimonia* no es de ninguna manera la única tradición alternativa disponible si deseamos recuperar una visión de la política basada no sólo en procedimientos justos, sino en significados y fines comunes. También se nos abre la posibilidad de meditar sobre la potencial relevancia de una teoría según la cual, si deseamos ma-

52. Para la vision de Arendt, véase su ensayo «What is Freedom?», en *Between Past and Future*, edición revisada (Nueva York, The Viking Press, 1968), págs. 143-171 (trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 2003). Para la de Taylor, véase «Negative Liberty», en especial págs. 180-186. Para la de MacIntyre, véase *After Virtue* (Londres, Duckworth, 1981), en especial pág. 241 (trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001), con respecto al argumento según el cual «la oposición moral crucial es entre el individualismo liberal en alguna de sus versiones y la tradición aristotélica en alguna de sus versiones».

ximizar nuestra propia libertad individual, debemos dejar de depositar nuestra confianza en los príncipes, y en cambio hacernos cargo de la arena pública nosotros mismos.

Seguramente se objetará que esto pertenece al más puro antimodernismo nostálgico. No tenemos ninguna posibilidad real de asumir el control activo del proceso político en las democracias modernas comprometidas con las complejidades técnicas y el obsesivo secretismo de los gobiernos actuales. Pero, así formulada, la objeción es demasiado cruda. Existen muchas áreas de la vida pública, con escasa fiscalización directa del proceso ejecutivo real, donde un incremento de la participación pública bien podría servir para mejorar el control sobre nuestros *soi-distant* «representantes». Aun si la objeción es válida, no es, sin embargo, atinada. La razón por la cual existe el deseo de rescatar nuevamente la visión republicana de la política no es porque ésta nos señala cómo construir una democracia genuina, una democracia en la cual el gobierno es para el pueblo como resultado de ser por el pueblo. Eso es cosa nuestra conseguirlo. La razón es simplemente que nos transmite una advertencia que, aunque puede ser injustificadamente pesimista, no podemos darnos el lujo de ignorar: a menos que pongamos nuestros deberes por delante de nuestros derechos, debemos esperar un cercenamiento de estos últimos.

3

LIBERALISMO Y REPUBLICANISMO*

Philip Pettit

Introducción

Según entiendo, el liberalismo es una tradición de pensamiento político que se extiende durante los siglos XIX y XX, aunque cuenta con numerosos precedentes. El republicanismo, en cambio, es una tradición que se remonta a mucho más atrás y que dejó de ser activamente influyente a comienzos del siglo XIX, cuando el liberalismo emergía como una fuerza poderosa. Al menos así lo asumo, basándome en la autoridad de una reciente escuela de investigación histórica.[1] Mi forma de entender el liberalismo y el republicanismo no es heterodoxa, atendiendo a la influencia que ha ejercido esta escuela académica, pero debo reconocer que, en ocasiones, ambos términos son entendidos de manera un tanto diferente. Algunos consideran al liberalismo, por ejemplo, como un viejo proyecto que busca una razón secular que proteja al Estado de una usurpación religiosa, absolutista e incluso populista.[2] Otros simplemente ven el liberalismo como la perspectiva que entiende que el Estado debería ser sistemáticamente limitado. Para estas concepciones, el republicanismo representa solamente un momento en la historia del liberalismo, y no una tradición de pensamiento que compite con él.

El republicanismo se originó en la Roma clásica, asociado en particular al nombre de Cicerón.[3] Fue resucitado en el Renacimiento, apareciendo con fuerza en el pensamiento constitucional de Maquiavelo, y desempeñó un papel importante en la propia concepción de las repúblicas

* Una versión francesa algo distinta de este artículo apareció como «Libéralisme et Républicanisme», en Monique Canto-Sperber (comp.), *Dictionnaire d'étique et de philosophie morale*, Presses Universitaires de France, París, 1997, págs. 826-833. La traducción se ha hecho, sin embargo, de un original en inglés inédito y escrito con posterioridad. (*N. de los comps.*)

1. Pocock (1975).
2. Manent (1987).
3. Fontana (1994), capítulo 1.

del norte de Italia, las primeras comunidades políticas modernas de Europa. Del mismo modo, proporcionó un lenguaje que sería dominante en la política moderna occidental y que tuvo una especial relevancia en la república holandesa, en la Guerra Civil inglesa y durante el período que condujo a las revoluciones norteamericana y francesa. Los grandes nombres de esta tradición republicana moderna fueron Harrington, Montesquieu y quizá de Tocqueville, pero dicha tradición encontró sus aplicaciones más incisivas en textos como los incluidos en el volumen inglés del siglo XVIII publicado como *Cato's Letters*[4] y los *Federalist Papers* norteamericanos. Rousseau y Kant también se aproximan, por supuesto, a la tradición republicana, pero transformaron las ideas que tomaron de dicha tradición en nuevas visiones, y no son figuras representativas de la misma.

El liberalismo emergió al comienzo del siglo XIX como la filosofía política que, según sus defensores, mejor se adecuaba al mundo moderno, comercial y crecientemente democrático. Mostró grandes afinidades con la tradición republicana, y reivindicó a Locke, Montesquieu y otros miembros del panteón republicano como héroes liberales, pero los defensores de esta nueva visión a menudo minimizaron la importancia de sus conexiones con el republicanismo. Consideraban al republicanismo como una filosofía obsesionada, de modo nostálgico, con las nociones de virtud y de participación cívica, una filosofía que tenía poco que aportar al mundo moderno, y a menudo lo asociaban con versiones románticas de la doctrina desarrollada por Rousseau y por los seguidores de la Antiilustración alemana. En cambio, los liberales presentaban su propia teoría como una concepción racional, ilustrada, según la cual era posible que las extensas poblaciones de la sociedad moderna disfrutaran de prosperidad y felicidad individuales, siempre y cuando los gobiernos les permitieran continuar y perseguir sin restricción sus naturales instintos comerciales. Es decir, siempre y cuando el gobierno, con el eslogan del *laissez faire*, los dejara ser. Los héroes tempranos de esta tradición liberal fueron figuras como Adam Smith en Gran Bretaña y Benjamin Constant en Francia, figuras que, de hecho, poseían un buen número de rasgos republicanos.[5] Sin embargo, a medida que transcurría el siglo XIX, el liberalismo reclutaba entre sus filas a la gran mayoría de los intelectuales occidentales; hubo división entre sus partidarios —por ejemplo, liberales «modernos» como J. S. Mill y T. H. Green defendían la idea de tener un aparato

4. Trenchard y Gordon (1971[6]).
5. Winch (1978) y Holmes (1984).

del Estado más rico que los liberales «clásicos»—, pero los puntos en común fueron también notables.

Tradiciones como el liberalismo y el republicanismo se identifican y se unifican, y los individuos que se toman como representantes de dichas tradiciones son seleccionados a partir de bases intelectualmente incidentales. Lo que propongo en este artículo es tomar un espectro de cuestiones que tienen importancia para ambas tradiciones, identificar algunas de las respuestas notoriamente enfrentadas que han recibido estas cuestiones y proyectar estas respuestas sobre las dos tradiciones de la manera intuitivamente más instructiva. Trataré de asignar las respuestas de una manera que sea fiel a las tradiciones y de un modo que maximice la coherencia intelectual de cada tradición. Pero admito que probablemente habrá respuestas asignadas a cada una de las tradiciones que han sido explícitamente rechazadas por figuras comúnmente identificadas con las respectivas tradiciones. Mi empresa representa tanto un proyecto de reconstruir las tradiciones liberal y republicana como un intento de explicarlas.

Hay dos grandes áreas en las que liberalismo y republicanismo entran en conflicto: primero, la manera en la que conciben la libertad; segundo, y en estrecha relación con lo anterior, la forma en que operan y en que deberían operar las sociedades democráticas. Identificaré dos cuestiones sobre el tema de la libertad, y otras dos sobre el de la democracia, que serán de utilidad para distinguir entre las dos tradiciones.

Dos concepciones de libertad negativa

La discusión contemporánea acerca de la libertad se ha conformado sistemáticamente a través de la distinción de Isaiah Berlin entre libertad negativa y positiva, una distinción que generaliza la previa distinción de Benjamin Constant entre la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos.[6] En líneas generales, ser negativamente libre —libre en el sentido moderno— consiste en estar libre de la interferencia de otros para perseguir aquellas actividades que, inserto en una cultura apropiada, uno es capaz de alcanzar sin la ayuda de otros: pensar lo que uno quiere, decir lo que uno piensa, circular como uno quiera, asociarse con cualquiera que lo acepte, y del mismo modo con el resto de libertades tradicionales.

6. Berlin (1958) y Constant (1988).

Ser positivamente libre requiere más que esto: puede requerir la libertad de participar en la autodeterminación colectiva de la comunidad, como en la imagen de Constant de la libertad de los antiguos; libertad tanto frente a los obstáculos internos de debilidad, compulsión e ignorancia como frente a los obstáculos externos que provienen de la interferencia de otros, e incluso el logro de una cierta perfección moral.

Hay un consenso generalizado en que los liberales se preocupan por la libertad y en que, con unas pocas excepciones del siglo XIX tardío como T. H. Green, se preocupan, en particular, por la libertad negativa. El liberalismo es, primero y principalmente, la doctrina según la cual el Estado debería adoptar la forma que permita que la libertad negativa sea respetada o realizada al máximo dentro de una sociedad. El liberalismo en este sentido puede asignarle un valor intrínseco a la libertad negativa o puede valorarla por sus beneficios conexos, por la felicidad que produce su realización, por ejemplo, como en la visión utilitarista. De nuevo, el liberalismo puede adoptar en ese sentido una forma clásica libertaria, no reconociendo valor político alguno aparte de la libertad negativa, o bien puede ver la libertad como un desiderátum entre otros, como sucede en las versiones más de centro-izquierda de la doctrina.

Los liberales afirman a menudo que los republicanos favorecen una concepción positiva de libertad por encima de su propia concepción negativa. Pero, como Quentin Skinner ha argumentado, encontramos pocas evidencias que confirmen esta opinión en la tradición histórica del republicanismo.[7] Por el contrario, las principales figuras de esa tradición también se han mostrado básicamente preocupadas por una libertad entendida como estar libre de la interferencia de otros.

Este aspecto negativo de la libertad ya se encuentra en la concepción romana originaria de *libertas*. Hanna Pitkin[8] sintetiza el principal punto de vista de otros escritores. «La plebe romana luchó no por la democracia, sino por la protección; no por el poder público, sino por la seguridad privada. Por supuesto, buscaron garantías públicas, institucionalizadas, de esa seguridad. Pero la *libertas* era "pasiva", "defensiva", "predominantemente negativa".» El trabajo de Skinner sobre Maquiavelo confirma el mismo punto. Para Maquiavelo, argumenta Skinner, «la mayoría de los hombres "simplemente no quieren ser gobernados", quieren ser capaces de "vivir como hombres libres" (*vivere liberi*), perseguir sus pro-

7. Rorty, Schneewind y Skinner (1984) y Pettit (1993).
8. Pitkin (1988), págs. 534-535.

pios fines en la medida de lo posible, sin inseguridad o interferencia innecesaria. En particular, quieren ser libres (*liber*) de casarse con quien decidan; formar sus familias sin tener que temer por su honor o su propio bienestar; y hallarse en la situación de "poseer libremente (*liberamente*) sus propiedades". Esto es lo que significa "disfrutar de la libertad (*la libertà*) personal"».[9] Encontramos el mismo énfasis, finalmente, en un texto republicano tardío, las *Cato's Letters*. «La verdadera e imparcial Libertad es, por lo tanto, el Derecho de cada Hombre de perseguir los Dictados naturales, razonables y religiosos de su propia Mente; pensar lo que él quiere y actuar como él piensa, siempre y cuando no actúe en Perjuicio de otro; de gastar él mismo su propio Dinero, y de disponer del Producto de su propio Trabajo a su Manera; y de trabajar por su propio Placer y Beneficio.»[10]

Pero si el ideal republicano de libertad se centra en la no interferencia, tal como lo hace el liberal, ¿cuál es la diferencia entre ambos? La respuesta es que mientras los liberales equiparan la libertad con la ausencia de interferencia, los republicanos la equiparan con estar protegidos contra la exposición a la interferencia voluntaria de otro: estar seguros contra tal interferencia. Libertad en este sentido equivale a no estar bajo el poder que tiene otro de hacernos daño, a no estar dominado por otro.

La libertad como no dominación —la libertad como seguridad contra la interferencia arbitraria— es un ideal completamente diferente de la libertad como estricta no interferencia. La dominación es la clase de relación ejemplificada por el vínculo entre el amo y el esclavo o entre el amo y el sirviente. Así es como, en última instancia, voy a entender el término aquí. Dicha relación implica que la persona dominante tiene algo así como la capacidad de interferir arbitrariamente en las decisiones de la persona dominada: interferir en las actividades de la persona dominada sin tener que buscar la aprobación de nadie y sin incurrir en ninguna falta, interferir a voluntad y con impunidad. Sin ir más lejos en el análisis de la dominación, y de hecho de la interferencia, una mínima reflexión debería dejar en claro que la no dominación y la no interferencia son ideales completamente diferentes.

La diferencia entre los ideales emerge en el hecho de que es posible tener dominación sin interferencia e interferencia sin dominación. Yo puedo estar dominado por otro —por ejemplo, para ir al caso extremo,

9. Skinner (1982).
10. Trenchard y Gordon (1971[6]), vol. 2, pág. 248.

puedo ser el esclavo de otro— sin que ese otro realmente interfiera en ninguna de mis decisiones. Puede suceder que mi amo tenga un carácter amable y no intervencionista o puede simplemente suceder que yo sea lo suficientemente astuto como para ser capaz de salirme con la mía haciendo lo que yo quiera. Y, por otro lado, puedo realmente sufrir interferencia sin estar dominado por alguien: esto es, sin estar relacionado con alguien en términos de esclavo y amo. Consideremos la manera en que un gobierno de un Estado de derecho interfiere al requerirme el pago del impuesto sobre la renta. Yo estoy ciertamente sujeto a coerción para pagar ese impuesto, pero no estoy sujeto, al menos no necesariamente sujeto, a nada que se parezca a la voluntad arbitraria de un amo todopoderoso. Dado que existe un Estado de derecho, aquellos que recaudan impuestos serán capaces de hacerlo sólo en virtud de un título y una necesidad procedimentales, y cualquier impuesto que exijan les afectará a ellos al mismo tiempo que me afecta a mí: aunque interfieren en mi vida, entonces, no son capaces de interferir a voluntad o con impunidad, no me dominan como un amo a un esclavo.

La tradición republicana es unánime en presentar la libertad como el opuesto de la esclavitud y en ver la exposición a la voluntad arbitraria de otro, o vivir a merced de otro, como el gran mal. El contrario del *liber* o de la persona libre en el uso republicano romano era el *servus* o esclavo. Mientras que el esclavo vivía a disposición del amo, la persona libre gozaba del estatus inverso. La persona libre era más que un *servus sine domine*, un esclavo sin amo, pero que podría ser dominado por cualquiera; el *liber* era necesariamente un *civis* o ciudadano, con todo lo que eso implicaba respecto a la protección contra la interferencia.[11] Esta oposición entre esclavitud o servidumbre por un lado, y libertad por el otro, es probablemente el aspecto más característico de la prolongada retórica de libertad originada por la experiencia de la República romana.[12] Esto es significativo, porque la esclavitud está esencialmente caracterizada por la dominación, no por la interferencia efectiva: incluso si el amo resulta ser completamente inofensivo y permisivo, continúa dominando al esclavo. Contrastar libertad con esclavitud es un indicio seguro de creer que la libertad consiste en la no dominación.

Maquiavelo es uno de los que otorga un lugar predominante a la oposición libertad-servidumbre, considerando la sujeción a la tiranía y a la

11. Wirszubski (1968).
12. Patterson (1991).

colonización como formas de esclavitud. Pero es en los desarrollos inglés y norteamericano de la tradición republicana en los que se hace en verdad justicia al lenguaje de la libertad y de la servidumbre, del hombre libre y del esclavo. James Harrington señala dicho contraste cuando enfatiza la necesidad de que una persona disponga de recursos materiales suficientes para que sea libre: «El hombre que no puede vivir por sí mismo debe ser un sirviente; pero aquel que puede vivir por sí mismo puede ser un hombre libre».[13] Para Harrington, lo peor de la falta de libertad es tener que vivir de acuerdo con la voluntad de otro —la voluntad arbitraria de otro— igual que lo hace un esclavo; la esencia de la libertad es no tener que soportar esta dependencia y vulnerabilidad. Usa este lenguaje para marcar el contraste entre alguien que vive en Turquía, sujeto a un gobierno arbitrario, por ejemplo, y el ciudadano de la Lucca republicana: «el más grande pachá es un inquilino, tanto de su cabeza como de su patrimonio, a merced de su señor, el más bajo lucano que tiene tierra es un propietario de ambos, y no ha de ser controlado sino por la ley».[14] Aquí la frase crucial es «a merced de su señor»: no importa cuán permisivo sea el señor; el hecho de depender de su gracia y favor, el hecho de vivir bajo su dominación, implica una ausencia de libertad.

Influida por Harrington, la tradición republicana inglesa de la *Commonwealth* otorgó un gran papel a la oposición entre libertad y esclavitud. Los autores de las *Cato's Letters*, de nuevo, realizan una poderosa afirmación sobre esta cuestión. «Libertad es vivir de acuerdo con los términos de uno; esclavitud es vivir a merced de otro.»[15] A medida que avanzaba el siglo XVIII, una nueva causa de preocupación republicana se hacía visible: la causa de las colonias norteamericanas, especialmente sus reivindicaciones en contra de la tributación por parte de un gobierno sobre el cual no tenían control. Allí, claramente, había gente que vivía a merced de una voluntad ajena y potencialmente arbitraria: la voluntad del parlamento británico. Así lo vieron los partidarios de la tradición: existía un pueblo bajo las cadenas de la esclavitud, un pueblo que no era libre.

Uno de los que más moderadamente compartieron este punto de vista fue el científico y filósofo inglés Joseph Priestley. Esto es lo que afirmó en 1769, refiriéndose a la queja de los norteamericanos contra las nuevas propuestas impositivas: «¿Cuál es la gran carga de la que se quejan estos

13. Pocock (1992), pág. 269.
14. *Ibid.*
15. Trenchard y Gordon (1971[6]), vol. 2, págs. 249-250.

pueblos? Respuesta: ser gravados por el parlamento de Gran Bretaña, cuyos miembros están tan lejos de gravarse a sí mismos que se desgravan ellos mismos al mismo tiempo. Si esta medida se lleva a cabo, los colonos serán reducidos a un estado de servidumbre completa, como de ningún otro pueblo nos da cuenta la historia. Pues por el mismo poder por el cual el pueblo de Inglaterra puede obligarlos a pagar *un penique*, puede obligarlos a pagar hasta el *último penique* de que dispongan. No tendremos otra cosa que imposición arbitraria por un lado, y humilde petición del otro».[16]

De acuerdo con Priestley, el hecho de que el parlamento de Gran Bretaña pudiera gravarlos arbitrariamente hasta sus últimos peniques, incluso aunque podría haber admitido que nunca iba a tomar una medida tan ridícula, era una prueba de la falta de libertad de los norteamericanos. Para Priestley, el mero hecho de estar expuesto a esa posibilidad, el mero hecho de ser dominado de esta manera, implicaba que los norteamericanos no eran libres. Podría haber citado a su amigo Richard Price para explicar su punto de vista: «Los individuos en su vida privada, mientras son mantenidos bajo el poder de amos, no pueden ser denominados libres, independientemente de lo equitativa y amablemente que sean tratados. Esto es estrictamente cierto tanto respecto de comunidades como de individuos».[17] Existe dominación, y por lo tanto no hay libertad, incluso cuando no hay interferencia real.

Dos visiones de la libertad y la ley

La diferencia entre la concepción de libertad que adscribo a los liberales y la concepción que atribuyo a los republicanos emerge de sus diferentes puntos de vista acerca del papel que ejerce la ley en relación con la libertad. Ambas tradiciones se apoyan en la defensa de la noción de Estado de derecho. En la tradición republicana esto se remonta hasta los romanos; para ellos el Estado de derecho ofrece una expectativa de seguridad contra la interferencia arbitraria que no está disponible en un Estado bajo el imperio de un individuo todopoderoso, por ejemplo bajo el poder de un rey o un déspota: de ahí la oposición republicana a la monarquía. En la tradición liberal la fe en el Estado de derecho no tiene este carácter

16. Priestley (1993), pág. 140.
17. Price (1991), págs. 77-78.

antimonárquico; más bien sirve para expresar la gran confianza puesta por muchos liberales en la tradición del *common law*. Pero, aunque ambas tradiciones se apoyen en la defensa del Estado de derecho, existe un contraste notable entre las formas en las que conceptualizan la relación entre ley y libertad.

Si un pensador se preocupa por la libertad como no interferencia, entonces casi con toda seguridad verá la ley en sí misma como una forma de invasión de la libertad del pueblo, aunque sea una invasión que puede estar justificada por las agresiones aún mayores que previene. Dado que la ley es una forma de interferencia —por lo menos tiene un efecto coercitivo sobre la gente—, ejemplifica el propio tipo de acto que es enemigo de la libertad; si la ley incrementa la libertad en su conjunto después de todo, esto se debe a su efecto compensatorio, positivo, al inhibir la interferencia de otros. La relación entre ley y libertad, entonces, es una relación puramente extrínseca. La libertad aparece definida de tal manera que la ley en sí misma no es particularmente apropiada para la promoción de la libertad —por el contrario, ella es en sí misma una agresión a la libertad—, y sí sirve para incrementar la libertad de que se disfruta en una sociedad, esto se debe a razones circunstanciales y contingentes: puesto que sirve para inhibir otras interferencias.

No debería entonces resultar sorprendente que los liberales que suscriben la concepción de libertad como no interferencia —particularmente aquellos que forman parte de los círculos liberales tradicionales anglosajones— enfaticen el hecho de que la ley es en sí misma una invasión de la libertad. Berlin encuentra en «los clásicos filósofos políticos ingleses» la idea de que la ley es en sí misma una invasión de la libertad, y especialmente nos remite a Hobbes y Bentham.[18] Maurice Cranston va más allá de Berlin, sosteniendo que para los liberales ingleses las restricciones impuestas por el Estado, y por lo tanto las restricciones impuestas por la ley, son la mayor amenaza para la libertad.[19] «Por "libertad" entiende libertad frente a las restricciones impuestas por el Estado.» Anthony Arblaster retoma el punto, comentando lo siguiente sobre la tradición liberal del siglo XIX: «la libertad, para los liberales, sigue significando, sobre todo, libertad frente al control, compulsión, restricción e interferencia por parte del Estado».[20]

18. Berlin (1958), pág. 8.
19. Cranston (1967[1]), pág. 48.
20. Arblaster (1984), pág. 58.

El mismo punto aparece aún entre los liberales de izquierda contemporáneos como John Rawls. Éstos se centran en las denominadas libertades básicas asociadas con la no interferencia, entendiendo dichas libertades a la manera tradicional.[21] El principal objetivo del Estado, en su opinión, es promover estas libertades igualmente entre todos, y conciben al Estado infringiendo por sí mismo la libertad en la persecución de dicho objetivo: «La libertad puede ser restringida sólo en aras de la libertad».[22] El punto en el que rompen con los libertarios no es al concebir la libertad de forma distinta, sino al apuntar otros objetivos que el Estado debe promover en estrecha conexión con, o en segundo lugar respecto de, la libertad.

Hasta aquí la perspectiva liberal de la relación existente entre ley y libertad. ¿Y cómo es la perspectiva republicana? De acuerdo con la doctrina republicana más clásica las leyes de un Estado adecuado, especialmente las leyes de una república, crean la libertad de que disfrutan los ciudadanos; las leyes no transgreden esa libertad, ni siquiera de una forma que pueda ser luego compensada. La perspectiva asumida por los republicanos emerge de su concepción de ciudadanía o *civitas*. La ciudadanía es un estatus que necesariamente sólo puede darse bajo un régimen legal apropiado. Como señala Maurizio Viroli, comentando la tradición republicana, «el aspecto básico de la *civitas* es el Estado de derecho».[23] Es más, ciudadanía y libertad son representadas como equivalentes por todos los republicanos, siguiendo el precedente romano establecido: «En Roma y en relación con los romanos la plena *libertas* es sinónimo de *civitas*».[24] Y de este modo, en la tradición republicana la libertad es vista como un estatus que existe sólo bajo el amparo de un adecuado Estado de derecho. Así como las leyes crean la autoridad de la que disfrutan los propios legisladores, también crean la libertad que comparten los ciudadanos.

Obviamente, las leyes hacen esto sólo en la medida en que se conforman según la imagen del Estado de derecho, y no son simplemente los instrumentos de la voluntad arbitraria de algún individuo o grupo. Cuando las leyes se convierten en los instrumentos de una voluntad de este tipo, entonces, y según la tradición, nos encontramos ante un régimen —por ejemplo, el régimen despótico del rey absoluto— en el cual los ciu-

21. Rawls (1971), pág. 61.
22. *Ibid.*, pág. 302.
23. Viroli (1990), pág. 149.
24. Wirszubski (1968), pág. 3.

dadanos se convierten en esclavos y son completamente despojados de su libertad. Cada uno de ellos vive, en expresión de Harrington, «a merced de su señor»; cada uno de ellos es completamente dominado por el poder ilimitado del individuo o grupo que se halla al mando.

Esta visión republicana, según la cual las leyes crean la libertad del pueblo, cobra todo su sentido si se considera que la libertad consiste en la no dominación. Las buenas leyes pueden proteger al pueblo de la dominación —pueden protegerlo contra quienes de otro modo tendrían poder arbitrario sobre él— sin que ellas mismas introduzcan ninguna nueva fuerza dominante. Las autoridades políticas reconocidas por las leyes suponen potenciales dominadores, pero la idea republicana recurrente es que aquellas autoridades estarán apropiadamente limitadas —no tendrán poder arbitrario sobre otros— bajo una constitución adecuada o bajo un Estado de derecho: por ejemplo, allí donde existan mecanismos apropiados de representación, rotación en los cargos, separación de poderes y dispositivos similares.[25]

La visión republicana de la ley y de la libertad fue desafiada por primera vez en el siglo XVII por Thomas Hobbes. Hobbes es el primero en presentar la libertad como no interferencia, y no como no dominación. Esta forma de concebir la libertad, muy novedosa en su momento, condujo a Hobbes a considerar que la ley supone siempre una invasión en la libertad de la gente, independientemente de lo benigna que resulte a largo plazo. Y observaba que la libertad en el sentido de no coerción —el sentido para él relevante— siempre resulta invadida por las leyes coercitivas impuestas por el Estado, cualquiera sea la naturaleza de ese Estado. El resultado es que la gente solamente tiene libertad ante el silencio de las leyes, solamente allí donde la ley no se entromete. «La Libertad de un Sujeto reside, por lo tanto, sólo en aquellas cosas que, al regular sus acciones, el Soberano ha permitido.»[26]

Esta observación permitió a Hobbes ridiculizar la idea republicana de que existe un sentido especial de libertad según el cual el ciudadano de una república es libre y el individuo en un régimen despótico no lo es. En cada una de estas dos formas de Estado el sujeto tiene libertad en el mismo sentido: en el sentido de que la ley no lo coerciona por completo. Y cada una de estas dos formas de Estado es en sí misma libre sólo en un único sentido: en el sentido de ser libre de resistir o invadir otros Estados.

25. Oldfield (1990).
26. Hobbes (1968), capítulo 21.

Hobbes equipara la clase de libertad de la que se disfrutaba en la Lucca republicana con la disfrutada en la Constantinopla despótica. «Sea un Estado Monárquico o Popular, la Libertad es en cualquier caso la misma.»[27]

Hobbes desafió poderosamente la tradición de pensamiento republicana al presentar esta concepción de la libertad, con sus implicaciones en la relación entre ley y libertad. Su fin último era la defensa del gobierno autoritario, por lo que sirvió bien a sus propósitos, ya que fue capaz de sostener que ningún conjunto de leyes se encontraba particularmente asociado con la libertad. Es decir, las leyes de un Leviatán autoritario no podían ser criticadas desde los fundamentos republicanos tradicionales, y sus argumentos a favor de tal Estado (no republicano) podían ser aceptados: no serían jocosamente desestimados.

El desafío lanzado por Hobbes fue contestado con entusiasmo por los republicanos. James Harrington acusó recibo del mismo en su *Oceana*, pocos años después de la publicación del *Leviatán*. Tras citar el pasaje que se refiere a Lucca y Constantinopla, se dispone a ridiculizar el argumento de Hobbes. Para Harrington la libertad en sentido estricto es libertad que se alcanza mediante las leyes —esto es, libertad en el sentido de ciudadanía—, mientras que la libertad que queda fuera de las leyes es algo insignificante. Podemos hablar de libertad fuera de las leyes en el caso de cualquier gobierno, dice Harrington; sin embargo, sólo podemos hablar de libertad mediante las leyes en el caso de algunos Estados: sólo, en efecto, en el caso de las repúblicas y sus equivalentes. Y subraya esta idea con un ejemplo al cual ya hemos prestado atención: «Es sabido que mientras el más grande pachá es un inquilino, tanto de su cabeza como de su patrimonio, a merced de su señor, el ciudadano más insignificante de Lucca que tiene tierra es un propietario de ambos, y no ha de ser controlado sino por la ley».[28]

La tradición *whig* o del *Commonwealth*, y la tradición que condujo finalmente a la Revolución norteamericana, tomó partido decisivamente por Harrington en su discusión con Hobbes. Para esta tradición, como hemos visto, el opuesto de la libertad es la dominación o la esclavitud, y no simplemente cualquier clase de coerción. Y, en consecuencia, no se afirma que la ley necesariamente reduce la libertad de aquellos que viven bajo ella; por el contrario, un tipo correcto de ley es visto como la fuente de la libertad.

27. Hobbes (1968), capítulo 21.
28. Pocock (1992), pág. 20.

Si bien John Locke es otro representante de la tradición republicana, la originalidad de su perspectiva racional y contractualista le otorga un lugar especial. Aunque recibió probablemente más influencias de Hobbes que de Harrington, Locke está claramente del lado de Harrington en el debate sobre la libertad. Él es partidario de una «libertad frente al Poder Absoluto, Arbitrario» como aspecto esencial, como el aspecto que marca el contraste con la esclavitud.[29] Y considera la ley como creadora de libertad: «Mal merece el Nombre de Confinamiento aquello que nos protege sólo de Pantanos y Precipicios [...] el fin de la Ley no es abolir o restringir, sino preservar y aumentar la Libertad».[30]

Esta visión de la libertad y la ley se convirtió en el siglo XVIII en un lugar común en Inglaterra y Norteamérica. La opinión más generalizada era que sin ley no había libertad —libertad en sentido estricto, libertad civil— y que el Estado de derecho que existía gracias a la constitución inglesa era especialmente adecuado para la creación de libertad. Esta perspectiva hubiera sido natural para cualquiera familiarizado con los comentarios de Montesquieu sobre Inglaterra, publicados en la década de 1740: «La única nación en el mundo cuya constitución tiene la libertad política como propósito directo».[31] Montesquieu era ampliamente leído en el siglo XVIII en Inglaterra y Norteamérica y había influido profundamente en el pensamiento popular.

No resultan muy controvertidas las contraposiciones que he proyectado hasta aquí sobre el eje liberal-republicano: las contraposiciones sobre la forma en que se entiende la libertad negativa, y sobre la conexión entre libertad y legislación. En cambio, las contraposiciones que pretendo ahora vincular con ambas concepciones filosóficas —respecto a sus puntos de vista sobre el proceso político— no son asociables a las dos tradiciones de forma tan incuestionable. Retomaremos la tipificación ideal que anuncié en la introducción. Por lo que respecta al proceso político, tanto los liberales como los republicanos tienden a ser demócratas y, podemos asumir, demócratas universalistas; si cualquiera de los grupos ha sido asociado con una restricción del derecho a votar en el pasado, eso se debe a razones culturales. Pero ese compromiso con la democracia deja abiertas un buen número de cuestiones adicionales, y ahora identificaré dos de ellas que pueden ser útiles para remarcar la distinción entre liberalismo y republicanismo.

29. Locke (1965), segundo tratado, secc. 22.
30. Locke (1965), segundo tratado, secc. 57.
31. Montesquieu (1989), libro 11, capítulo 5.

Dos ideales para los votantes

Aunque todo demócrata cree en la importancia del voto, existe una división sorprendente en las explicaciones que se dan respecto de por qué votar es importante. Una opinión pragmática es que votar es importante en la medida en que sirve, como lo haría un sorteo, para asegurar que ninguna dinastía continúe en el poder indefinidamente. Pero estoy pensando en una división de las explicaciones de la importancia de votar basada en otros principios. Existen dos explicaciones (contrapuestas) de la importancia de votar generalmente en conflicto: la perspectiva de la preferencia, como la llamaré, y la perspectiva del juicio.[32]

La perspectiva de la preferencia presenta a los electores ejerciendo el papel de consumidores, y a los políticos y los partidos que se presentan a elecciones ejerciendo el de proveedores o vendedores. Cada partido ofrece un paquete de bienes colectivos —un conjunto de políticas públicas— y lo que hace cada votante al votar por un partido en lugar de otro es comprar efectivamente ese paquete. Por supuesto a ningún votante se le asegura que obtendrá el paquete por el cual vota, dado que el éxito de un paquete está determinado por el agregado de votos. Pero de todos modos, tal como lo presenta esta imagen, la acción del votante individual debería estar conformada sobre la base de un consumidor que elige qué producto comprar. En cada caso, se sugiere, la persona tiene un conjunto general de preferencias, un orden general de opciones, y en cada caso se comporta de manera que manifiesta su preferencia más fuerte.

¿Por qué es bueno que la gente deba votar, si la votación consiste en esta clase de expresión de preferencias? Una respuesta habitual reivindica la votación sobre la base de las preferencias en términos más o menos utilitaristas. Asumamos que cada individuo está mejor situado que los otros para expresar sus propias preferencias y para saber qué es lo que probablemente incrementará su satisfacción de preferencias, y asumamos que la satisfacción de preferencias equivale a la felicidad. Asumamos que cuando vota por su preferencia, de acuerdo con el modelo en discusión, el individuo vota por el paquete que promete hacerlo más feliz que el resto de alternativas: el paquete que promete un nivel más alto de satisfacción de preferencias.[33] Y asumamos, finalmente, que el sistema de votación está bien diseñado para recoger las preferencias de los votantes:

32. Brennan y Pettit (1990).

33. Para algunos problemas de esta tesis, véase Brennan y Lomasky (1992).

ofrece, en la medida de lo posible, el orden social agregado que mejor responde a los ordenamientos individuales.[34] Ninguno de estos supuestos es incuestionable, pero no entraré a discutirlos. El punto importante es que si los supuestos resisten, entonces podemos argumentar que el sistema en el que cada individuo vota por su preferencia es el sistema más fiable para producir una satisfacción general de preferencias y la felicidad general.

Esta explicación de por qué es bueno que la gente vote contrasta con lo que describo como la explicación del juicio. Bajo la imagen del juicio, los votantes no son consumidores de paquetes políticos, sino, para mantener la metáfora comercial, controladores de calidad. No concurren a las elecciones para registrar sus preferencias individuales entre las alternativas que se ofrecen, de la forma en que podríamos registrar nuestras preferencias individuales respecto de los diferentes destinos de vacaciones que nuestra familia podría visitar. Concurren a las elecciones para registrar su juicio sobre qué alternativa es la mejor para la sociedad en su conjunto, cualesquiera que sean los criterios que ellos consideran apropiados. No se comportan como potenciales veraneantes expresando sus diferentes gustos, sino como los miembros de un comité de selección que trata de alcanzar una opinión concienzuda sobre los méritos de los candidatos.

Mientras que el argumento principal a favor del modelo de preferencia de la votación es que promovería mejor el fin utilitarista de la satisfacción general de preferencias, existen dos argumentos diferentes para apoyar el modelo del juicio. Uno es que si la población se comprometiera de forma general a debatir y registrar sus ideas sobre qué es lo que favorece el bien común en las decisiones políticas, y sobre qué paquete de políticas es en realidad el mejor, entonces existiría una probabilidad creciente de que el paquete que sea mejor, a juzgar por los criterios mejor defendidos, será efectivamente elegido. Y el otro es que si la población generalmente se involucra en esta actividad, entonces esto incrementará la calidad de la participación y de la comunidad en la sociedad; hará que la gente se preocupe más por lo público, algo que es intrínseca e instrumentalmente beneficioso.

John Stuart Mill es el autor que defiende más efectivamente el ideal del juicio y quien más explícitamente muestra la conexión de éste con la tradición republicana. Reconoce las diferentes maneras en que la gente

34. Para algunos problemas de esta tesis, véase Arrow (1963[2]).

puede votar o se espera que vote. «Un gran número de los electores tendrá dos conjuntos de preferencias: aquellas basadas en razones privadas y aquellas basadas en razones públicas.»[35] Su visión de cómo debería comportarse el votante es rotunda: «Su voto no es una cosa sobre la cual [el votante] tiene una opción; tiene tan poco que ver con sus deseos personales como lo tiene el veredicto de un jurado. Es estrictamente una cuestión de deber; está obligado a emitirlo de acuerdo con su mejor y más concienzuda opinión del bien público». Para Mill es evidente que el voto debería liberar al ciudadano, reclutándolo para una tarea noble. «Quienquiera que tenga otra idea del voto no es apto para tener el derecho de sufragio; su efecto en él es el de pervertir, no el de elevar la mente.»[36]

¿Qué posición toman el liberalismo y el republicanismo respecto a la cuestión del voto? Algunos liberales han tomado una línea diferente, como en el caso de John Stuart Mill, pero en general la actitud adoptada entre sus filas, particularmente entre los así llamados libertarios, ha sido la asociada con el modelo de la preferencia.[37] La adhesión liberal al mercado, que se remonta a su histórica alianza con la causa del comercio, hace muy atractiva la imagen del votante como consumidor. Por el contrario, la idea dominante en los escritos republicanos es que votar es importante porque al votar la gente internaliza los asuntos de gobierno, formando y expresando su punto de vista reflexivo acerca de lo que es conveniente para el bien público; en términos económicos, los votantes actúan como controladores de calidad, no como consumidores.

Esta tesis republicana se ha vinculado a menudo con la presuposición de que la sociedad a la que se refiere es lo suficientemente pequeña como para permitir que los individuos no se limiten simplemente a votar, sino que participen activamente en los asuntos gubernamentales y parlamentarios; es decir, se ha vinculado a una creencia en la posibilidad de una democracia directa o participativa. Pero dicha vinculación con la democracia participativa es probablemente innecesaria. No hay razón por la cual los ciudadanos no deban cumplir con el papel de votantes que se atienen a su juicio, votantes que tratan de internalizar la idea de bien público y de conformar su opinión de lo que éste requiere, por el simple hecho de que la dimensión enorme de nuestra sociedad implica que no to-

35. Mill (1964), pág. 305.
36. *Ibid.*, pág. 299.
37. Véanse por ejemplo Pateman (1970) y Schumpeter (1966).

dos los ciudadanos puedan aspirar a tener un lugar en el parlamento, y deban por ello recurrir a un sistema de representación política.

Dos ideales para los políticos

Una segunda cuestión relacionada con el proceso político tiene que ver no con el comportamiento de los votantes, sino con el comportamiento de los políticos mismos. Consideremos a los políticos cuando tratan con los *lobbies* o cuando interactúan entre ellos en el parlamento, individualmente o por mediación de sus partidos políticos. ¿Cuál debería ser su comportamiento desde un punto de vista ideal? El comportamiento ideal del votante es expresar su preferencia general, según el modelo liberal, y expresar su juicio reflexivo, según el modelo republicano. ¿Cuál es el modelo ideal de comportamiento para un político?

Otra vez encontramos dos perspectivas dominantes. La primera considera que lo que deberían hacer los políticos en una democracia, y lo que de hecho hacen mayoritariamente es entrar en una especie de proceso de negociación con aquellos que actúan como grupos de presión o con aquellos con quienes entran en liza en el parlamento. Cuando dos o más partidos negocian entre ellos, toman sus ideas y preferencias como dadas —se entiende que éstas no son susceptibles de ser debatidas en el curso del intercambio—, y persiguen la satisfacción de dichas preferencias con el menor coste posible; se realizan las mínimas concesiones necesarias a los efectos de conseguir que los otros se comporten de manera beneficiosa para sus fines. En una palabra, regatean astutamente.

¿Por qué podría ser deseable que los políticos negocien entre ellos y con los *lobbies* de esta forma? Y aquí encontramos una respuesta ya familiar, en realidad excesivamente optimista; una vez más, una respuesta con el sello utilitarista. Al negociar entre ellos, los políticos representan las preferencias de sus diferentes electores —no serán reelegidos si no las internalizan— y cada uno de ellos procura de la mejor forma posible la satisfacción de tales preferencias. Al negociar con los grupos de presión, por otro lado, escucharán a dichos grupos, sopesarán las preferencias que ellos representan en proporción al número de electores que se asocian a ellos, y de este modo su comportamiento, en general, estará al servicio de la distribución de las preferencias en la sociedad: no concederán una importancia indebida a las preferencias de una pequeña minoría o una relevancia inadecuada a las preferencias de un gran grupo de presión. De esta

forma, se sugiere, las acciones negociadoras de los políticos se orientan hacia el bien general. Representan un tipo de acciones que razonablemente queremos que los políticos desplieguen, al menos si atendemos al criterio de la satisfacción general de las preferencias de la gente.

El modelo alternativo de comportamiento ideal de los políticos es a la imagen de la negociación lo que el modelo del juicio en el voto es al modelo de la preferencia. Sostiene que en lugar de negociar unos con otros, los políticos deberían ocuparse en realidad de deliberar y debatir. Su aspiración debería ser no la de obtener el mejor resultado en la satisfacción de sus metas prefijadas, sino la de embarcarse en un intercambio deliberativo de información y discusión acerca de los requisitos del bien público en cualquier área, así como de las medidas que prometan promoverlo. Deberían intentar responderse mutuamente y responder a los diferentes grupos de presión tal como un científico respondería a los intentos de otro de persuadirlo de que se equivoca sobre algo. Deberían enfrentarse a aquellos con quienes tratan en los asuntos políticos como si fueran compañeros de un foro de conversación y argumentación.

Resulta evidente el atractivo de este modelo deliberativo del comportamiento ideal de los políticos. Asumamos que es un hecho incuestionable, al menos con ciertas restricciones, que podemos decir que una u otra política es mejor para la sociedad. Parecería entonces que el curso de acción apropiado para un político que está tratando de decidir qué política apoyar es el de prestar cuidadosa atención a las cosas que dicen los demás, no en proporción a la población que representan, sino en proporción al peso de la evidencia y del argumento aducido en apoyo de sus alegaciones.

Así como los ideales de preferencia y de juicio en el comportamiento del votante se proyectan sobre el liberalismo y el republicanismo respectivamente, los ideales de negociación y de deliberación en el comportamiento del político se relacionan de la misma manera con las doctrinas mencionadas. La tradición republicana siempre ha destacado la importancia de la deliberación en la toma de decisiones políticas, como ha sido señalado recientemente y de manera frecuente.[38] La tradición liberal se ha mostrado más ambigua: ciertamente, muchos liberales han favorecido el modelo deliberativo, pero subsiste una prolongada y profunda tendencia en las filas liberales a abrazar el modelo de la negociación. Una razón por la cual el modelo de la negociación puede haber sido defendido es

38. Véase, por ejemplo, Sunstein (1988).

que, así como el modelo del voto basado en las preferencias presenta dicha actividad en un molde cuasicomercial, el modelo de la negociación ofrece también una apariencia comercial a las acciones de los políticos.

Conclusión

Las cuatro posiciones que he atribuido a cada parte de nuestro cuadro están claramente conectadas. La idea republicana de que la libertad consiste en la no dominación requiere una perspectiva según la cual el Estado de derecho mismo constituye la libertad de la gente, en lugar de suponer una agresión a dicha libertad; la idea republicana de que los votantes son controladores de calidad encaja naturalmente con la idea de que los políticos deberían dedicarse al debate en lugar de a la negociación. Y las dos concepciones acerca de la libertad encajan respectivamente con las dos concepciones sobre la democracia, en la medida en que el ideal democrático de votantes virtuosos y políticos virtuosos, si se realiza apropiadamente, promovería la visión republicana de la libertad amparada por el Estado de derecho. Por otro lado, la idea liberal de que la libertad consiste en la no interferencia —la libertad consiste en que lo dejen a uno en paz— requiere, como condición suplementaria, que la ley se entienda siempre, en primer lugar, como una agresión a la libertad; la idea liberal de que los votantes voten guiados por sus propios intereses encaja con la idea de que los políticos respondan igualmente a los grupos de presión, en atención a su importancia electoral y no en atención a sus argumentos. Y las dos concepciones de la libertad encajan respectivamente con las dos concepciones sobre la democracia, en la medida en que la imagen de una democracia que más o menos se autorregula —una democracia que no necesita de la virtud— encaja con la idea de que la gente es libre cuando la dejan en paz.

El debate entre liberalismo y republicanismo sólo ha sido apropiadamente reconstruido en los últimos años, cuando los filósofos se han dado cuenta, bajo la influencia de los historiadores, de que el liberalismo es una tradición del siglo XIX, y que había reemplazado a una tradición mucho más antigua, la republicana. Idealmente, el debate satisfaría dos necesidades. Primero, nos daría una comprensión adecuada de las diferentes implicaciones institucionales de las dos perspectivas y nos permitiría cotejarlas poniéndolas en un «equilibrio reflexivo», para utilizar la expresión de John Rawls, con nuestros juicios meditados acerca de cómo debería comportarse el Estado. Y segundo, revelaría hasta qué punto los

ideales rivales de libertad y democracia son institucionalmente factibles: hasta qué punto podemos esperar que las instituciones del mundo real materialicen ambos ideales y los conviertan en rasgos robustos de nuestra vida social.

Bibliografía

Arblaster, Anthony, *The rise and decline of western liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

Arrow, Kenneth, *Social choice and individual values*, Nueva York, Wiley, 1963[2] (trad. cast.: *Elección social y valores individuales*, Madrid, Ministerio de Hacienda, 1974).

Berlin, Isaiah, *Two concepts of liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1958 (trad. cast.: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2001).

Brennan, Geoffrey y Loren Lomasky, *Democracy and decision*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Brennan, Geoffrey y Philip Pettit, «Unveiling the vote», *British Journal of Political Science*, nº 20, 1990, págs. 311-333.

Constant, Benjamin, *Constant: Political writings*, edición a cargo de B. Fontana, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (trad. cast.: *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989).

Cranston, Maurice, *Freedom: A new analysis*, Londres, Longmans, 1967[3].

Fontana, Biancamaria (comp.), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, edición a cargo de C. MacPherson, Harmondsworth, Penguin, 1968 (trad. cast.: *Leviatán: la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 2002).

Holmes, Stephen, *Benjamin Constant and the making of modern liberalism*, New Haven, Yale University Press, 1984.

Locke, John, *Two treatises of government*, edición a cargo de P. Laslett, Nueva York, Mentor, 1965 (trad. cast.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997).

Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du liberalisme: Dix leçons*, París, Calmann-Levy, 1987.

Mill, John Stuart, *Considerations on representative government*, Londres, Everyman Books, 1964 (trad. cast.: *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 2001).

Montesquieu, Charles de Secondat, *The spirit of the laws*, edición a cargo de A. Cohler y otros, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza, 2003).

Oldfield, Adrian, *Citizenship and community: Civic republicanism and the modern world*, Londres, Routledge, 1990.

Pateman, Carole, *Participation and democratic theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Patterson, Orlando, *Freedom in the making of western culture*, Nueva York, Basic Books, 1991.

Pettit, Philip, *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.

Pitkin, Hanna, «Are freedom and liberty twins?», *Political Theory*, nº 16, 1988, págs. 523-552.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian moment: Florentine political theory and the Atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975 (trad. cast.: *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002).

—, *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, Nueva York, Cambridge University Press, 1992.

Price, Richard, *Political writings*, edición a cargo de D. Thomas, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Priestley, Joseph, *Political writings*, edición a cargo de P. Miller, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).

Rorty, Richard, Jerome Schneewind y Quentin Skinner (comps.), *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1984.

Schumpeter, J. A., *Capitalism, socialism and democracy*, Londres, Allen and Unwin, 1966 (trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1994).

Skinner, Quentin, «Machiavelli on the maintenance of liberty», *Politics*, nº 18, 1982, págs. 3-13.

Sunstein, Cass, «Beyond the republican revival», *Yale Law Journal*, nº 97, 1988, págs. 1.539-1.590 (véase «Más allá del resurgimiento republicano» en este volumen).

Trenchard, John y Thomas Gordon, *Cato's Letters*, Nueva York, Da Capo, 1971[6].

Viroli, Maurizio, «Machiavelli and the republican idea of politics», en *Machiavelli and Republicanism*, G. Bock y otros (comps.), Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Winch, Donald, *Adam Smith's politics: An essay in historiographic revision*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Wirszubski, C., *Libertas as a political idea at Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

4

MÁS ALLÁ DEL RESURGIMIENTO REPUBLICANO*

Cass R. Sunstein**

Para los republicanos contemporáneos, la tarea no se reduce a escarbar. La historia no nos provee de concepciones de la vida política que puedan trasladarse mecánicamente a los problemas actuales. Las circunstancias cambian; no se pueden sacar de contexto los compromisos teóricos sin correr el riesgo de que sufran distorsiones; es imposible resolver los problemas sociales y legales contemporáneos simplemente rescatando características del pasado lejano, por importantes y atractivas que sean. Este tipo de dificultades comportan serias complicaciones para los esfuerzos modernos que tratan de resucitar principios del republicanismo clásico.

Además, muchos aspectos del pensamiento republicano tradicional no son muy dignos de elogio. Varias estrategias de exclusión —de los sin tierra, los negros y las mujeres— se incorporaron a la tradición republicana. La creencia republicana en la deliberación sobre el bien común está estrechamente ligada a estas prácticas de exclusión; no se la puede escindir de ellas con facilidad. En algunas de sus manifestaciones, además, la tradición republicana ha sido altamente militarista, de hecho heroica, y ha exaltado, como modelo para la vida pública, la fraternidad de los soldados durante la guerra.[1] Asimismo, la creencia republicana en la subordinación de los in-

* «Beyond the Republican Revival», *The Yale Law Journal*, vol. 97, 1988, págs. 1.538-1.576 y 1.589-1.590. Reimpreso con permiso de The Yale Law Journal Company y William S. Hein Company.

** Karl N. Llewellyn Professor of Juriprudence, Facultad de Derecho y Ciencia Política, Universidad de Chicago. Versiones anteriores de este artículo fueron presentadas en el encuentro anual de la American Philosophical Association y en el seminario de filosofía del derecho de la Universidad de McGill. Bruce Ackerman, Akhil Amar, Drucilla Cornell, Richard Craswell, Jon Elster, William Eskridge, Richard Fallon, Philip Frickey, J. David Greenstone, Stephen Holmes, Larry Kramer, Catharine MacKinnon, Michael McConnell, Frank Michelman, Martha Minow, Richard A. Posner, Stephen Schulhofer, Richard B. Stewart, Kathleen Sullivan, Allan Sykes, Mark Tushnet, Robin West e Iris Young me hicieron valiosos comentarios.

1. Véase H. Pitkin, *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the thought of Niccolo Machiavelli* (1984); J. Witherspoon, *The Dominion of Providence over the Passions of*

tereses individuales al bien público conlleva el riesgo de la tiranía e incluso del misticismo. Esta creencia también amenaza a quienes rechazan la existencia de un bien público unitario y quienes subrayan que las concepciones del bien son plurales y varían según las perspectivas y el poder.[2]

A pesar de todo esto, las teorías republicanas de la política mantienen con tenacidad su dominio sobre los actores y observadores políticos, dentro y fuera del poder judicial. La creencia típicamente republicana en la democracia deliberativa continúa ejerciendo su influencia tanto sobre la doctrina jurídica como sobre las apreciaciones contemporáneas del proceso político. En general, las ventajas políticas se persiguen a través de apelaciones al bien común, por más cínicas y transparentes que éstas puedan parecer a veces.

Una de las mayores aportaciones de los estudios históricos modernos ha sido esclarecer el papel del pensamiento republicano antes, durante y después de la ratificación de la Constitución estadounidense.[3] Ya no es posible ver un consenso lockeano[4] en el período fundacional, o considerar a los padres fundadores pluralistas modernos que creían que los inte-

---

Men, A Sermon 34 (1778); P. Payson, *A Sermon Preached before the Honourable Council* [...] *of the State of Massachusetts Bay 32* (1778). Véanse en general Block, «The Gendered Meanings of Virtue in Revolutionary America», 13 *Signs* 37, págs. 44-47 (1987).

2. Esta crítica proviene de autores con puntos de vista políticos muy diversos. Véase, por ejemplo, Young, «Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory», 5 *Praxis Int'l* 381 (1986); Young, «Social Movement Challenges to the Idea of Universal Citizenship», *Ethics* (en prensa, 1989) [en adelante Young, «Social Movement Challenges»]; S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, pág. 148 (1984); K. Sullivan, *Against Republicanism* (1988) (manuscrito inédito en poder del autor); Herzog, «Some Questions for Republicans», 14 *Pol. Theory* 473 (1986).

3. Véanse, por ejemplo, T. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism* (1988); J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (1975) (trad. cast.: *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2002); G. Wood, *The Creation of the American Constitution 1776-1787*, en págs. 46-90, 430-467 (1969); Appleby, «Republicanism in Old and New Contexts», 43 *Wm. & Mary Q.* 20 (1986); Appleby, «The Social Origins of American Revolutionary Ideology», 64 *J. Am. Hist.* 935 (1977-1978); Banning, «Jeffersonian Ideology Revisited: Liberal and Classical Ideas in The New American Republic», 43 *Wm. & Mary Q.* 3 (1986); Banning, «Republican Ideology and the Triumph of the Constitution», *1789 to 1793*, 31 *Wm. & Mary Q.* 167 (1974); Kramnick, «The "Great National Discussion": The Discourse of Politics in 1787», 45 *Wm. & Mary Q.* 3 (1988); Shalhope, «Republicanism and Early American Historiography», 39 *Wm. & Mary Q.* 334 (1982).

4. Al menos no si partimos de la interpretación más habitual de Locke. Véase L. Hartz, *The Liberal Tradition in America* (1955). Para una perspectiva diferente, véase, por ejemplo, J. Ashcraft, *John Locke and the Revolutionary Tradition* (1986).

reses individuales son la fuerza motriz inevitable que se halla detrás del comportamiento político.[5] El pensamiento republicano desempeñó un papel central en el período fundacional, y ofrece una sólida concepción de la política y de las funciones del constitucionalismo.

Algunos trabajos recientes en el campo del derecho han comenzado a indagar acerca del lugar de la teoría republicana en la tradición constitucional estadounidense.[6] El resurgimiento republicano ya es un hecho en los estudios jurídicos, si no lo es también en la jurisprudencia. Las tareas para el futuro inmediato conjugan dos aspectos. El primero consiste en detallar, con cierta minuciosidad, aquellos rasgos del pensamiento republicano que con mayor fuerza pueden ser reivindicados contemporáneamente. El segundo es describir los diseños institucionales y los cambios doctrinales, dentro y fuera de la justicia, que podrían ser útiles para implementar los rasgos más atractivos de la perspectiva republicana.

El objetivo de este artículo es esbozar y defender una versión particular del pensamiento republicano, una versión que eluda algunas de las dificultades asociadas con concepciones antagónicas sobre la vida pública, tanto republicanas como antirrepublicanas. Sostengo que esta versión del republicanismo no es para nada antiliberal;[7] es más, incorpora rasgos fundamentales de la tradición liberal. El republicanismo liberal se caracteriza por su compromiso con cuatro principios centrales. Estos principios se relacionan entre sí; cada uno de los compromisos republicanos determina y define a los demás. Todos los principios derivan de la interpretación republicana de la libertad individual y política. Todos ellos brindan formas particulares de controlar y limitar el poder del gobierno.

El primer principio es el de la deliberación política, posible gracias a lo que en algunos casos se describe como «virtud cívica».[8] En el proceso

5. Véase R. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (1956).

6. Véanse Michelman, «Supreme Court, 1985 Term-Foreword: Traces of Self-Government», 100 *Harv. L. Rev.* 4 (1986); Sherry, «Civic Virtue and The Femenine Voice in Constitutional Adjudication», 72 *Va. L. Rev.* 543 (1986); Sunstein, «Interest Groups in American Public Law», 38 *Stan L. Rev.* 29 (1985); véase también Ackerman, «The Storrs Lectures: Discovering the Constitution», 93 *Yale L. J.* 1013 (1984) (en el que se discuten concepciones de la política «normal» y «constitucional» en el período fundacional).

7. Recientemente, muchos autores han descrito el republicanismo como una alternativa frente al liberalismo. Véase, por ejemplo, Horwitz, «History and Theory», 96 *Yale L. J.* 1825, 1831-1835 (1987) (donde se opone el liberalismo al republicanismo).

8. Algunos de quienes valoran la virtud cívica destacan el fortalecimiento del carácter individual —como en la formulación clásica—, mientras que otros la entienden como

deliberativo, los intereses individuales son *inputs* relevantes para la política; pero no son considerados prepolíticos y exógenos, sino que, por el contrario, son objeto de un análisis crítico.

El segundo principio es el de la igualdad entre los actores políticos, encarnada en un deseo por eliminar fuertes disparidades en los niveles de participación política o influencia entre individuos o grupos sociales. La igualdad económica puede, pero no necesariamente debe, estar acompañada de igualdad política; en este sentido, así como en otros, el proceso político mantiene cierto grado de autonomía de la esfera privada.

El tercer principio es el universalismo, ejemplificado mediante la noción de bien público, posibilitada gracias a la «razón práctica». El compromiso republicano con el universalismo, o con el acuerdo como un ideal regulativo, adquiere la forma de una creencia en la posibilidad de encontrar soluciones en esencia correctas para dirimir al menos algunos debates normativos.

El cuarto y último principio es el de la ciudadanía, que se manifiesta a través de los derechos de participación ampliamente garantizados. Esos derechos están concebidos tanto para controlar la conducta representativa como para brindar la oportunidad de que se ejerzan e inculquen ciertas virtudes políticas. Con frecuencia, la ciudadanía se desarrolla en esferas nominalmente privadas, pero es primordial en los procesos gubernamentales.

I. Concepciones de la política

El derecho público estadounidense podría entenderse como una serie de conflictos entre concepciones antagónicas sobre la naturaleza de la vida política en ese país. Los elementos que conforman tales concepciones desempeñaron cierto papel en el período fundacional y continúan influyendo en los debates modernos.

---

una precondición para lograr justicia social. En la segunda perspectiva, la virtud cívica es necesaria para participar en las deliberaciones públicas, y es útil para asegurar un proceso deliberativo que funcione de manera adecuada. La segunda perspectiva es el objeto principal aquí. Véase más adelante el texto que acompaña las notas 55-56. Para un énfasis en el carácter, véase A. Kronman, *The Cooley Lectures* (inédito) (en poder de *The Yale Law Journal*).

a) *El pluralismo*

La primera perspectiva, que adopta formas tanto descriptivas como normativas, podría describirse como pluralista.[9] Según esta visión, la política consiste en la lucha entre grupos de interés por obtener recursos sociales escasos. Las leyes son una especie de bien sujeto a las fuerzas de la oferta y la demanda. Varios grupos de la sociedad compiten por ganar la lealtad y el apoyo de los ciudadanos. Una vez que éstos se organizan y alinean, ejercen presión sobre los representantes políticos, quienes responden, a la manera como lo hace el mercado a las presiones ejercidas. El resultado final es el equilibrio político.

El enfoque pluralista considera que la distribución actual de la riqueza, los derechos preexistentes en el *background* jurídico-político y las preferencias ya formadas son variables exógenas. Todas ellas conforman una especie de trasfondo prepolítico para la lucha pluralista.[10] El objetivo del sistema es asegurar que los diversos *inputs* se reflejen con exactitud en la legislación; se trata entonces de un sistema que agrega las preferencias de los ciudadanos. Dicha interpretación encierra una concepción particular de la representación, según la cual los funcionarios responden a los deseos del electorado y nunca o casi nunca actúan conforme a juicios independientes.[11]

El atractivo de la concepción pluralista —si se la utiliza en sentido normativo— se origina en sus fundamentos utilitaristas, su esfuerzo por respetar las preferencias existentes y su deseo de evitar los riesgos de la ti-

9. De acuerdo con el uso que se le da aquí, el término se refiere a las teorías políticas basadas en la acción de los grupos de interés. Para ejemplos, véanse A. Bentley, *The Process of Government* (1908); R. Dahl, nota 5; D. Truman, *The Governmental Process* (1951); Becker, «A Theory of Competition among Pressure Groups for Political Influence», 98 *Q. J. Econ.*, pág. 371 (1983); Stigler, «The Theory of Economic Regulation», 2 *Bell J. Econ. & Mgmt. Sci.*, pág. 3 (1971). Para una discusión general, véanse D. Held, *Models of Democracy*, págs. 186-220 (1987) (trad. cast.: *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 2002); Farber y Frickey, «The Jurisprudence of Public Choice», 65 *Tex. L. Rev.*, pág. 873 (1987). No utilizo la palabra «pluralismo» para referirme a concepciones de la política y de la sociedad que implican la existencia de diversos grupos que persiguen concepciones divergentes de la vida buena. Véase N. Rosemblum, *Another Liberalism*, págs. 155-160 (1987).

10. Los derechos preexistentes son, por supuesto, el producto del derecho positivo; en este sentido no pueden ser entendidos como prepolíticos. Véase Hale, «Coercion and Distribution in a Supposedly Non-coercive State», 38 *Pol. Sci. Q.*, pág. 470 (1923).

11. Véase H. Pitkin, *The Concept of Representation*, págs. 144-167 (1967) (trad. cast.: *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985) (donde se discute esta concepción, así como las visiones antagónicas).

ranía que se asocian con la conformación activa y premeditada de preferencias por parte de los funcionarios públicos. Las formas más objetables de ejercicio del poder gubernamental se asocian a menudo con los enfoques que perciben la formación del carácter como una finalidad de la política. A este respecto, el pluralismo está comprometido con las conocidas concepciones sobre la regla de la mayoría[12] y con un sano rechazo a los regímenes que consideran las preferencias de los ciudadanos un objeto de control colectivo. Sin embargo, existen varios peligros que amenazan con socavar el sistema pluralista, y valorados en conjunto nos sugieren que el pluralismo es una concepción de la política carente de atractivo.

1. Preferencias negativas y problemas de desigualdad de poder

Los argumentos a favor del pluralismo se debilitan mucho si se puede demostrar que algunas preferencias son objetables o el producto de instituciones preexistentes injustas.[13] Una importante finalidad de la política quizá sea detectar preferencias objetables en sí mismas mediante procesos de discusión y debate político.[14] Pensemos en las leyes que prohí-

12. Esta interpretación parece estar implícita, por ejemplo, en Plott, «Axiomatic Social Choice Theory: An Overview and Interpretation», en *Rational Man and Irrational Society?* 229 (B. Barry y R. Hardin [comps.] 1982); véase también C. Offe, «Legislation Through Majority Rule?», en *Disorganized Capitalism*, pág. 259 (1985) (donde se discuten los puntos débiles en las justificaciones tradicionales de la regla de la mayoría y se sugiere una reforma). Para una visión diferente, E. Spitz, *Majority Rule*, págs. 198-216 (1984) (donde se defiende la regla de la mayoría en parte aludiendo a mejoras en la deliberación social).

13. Es necesario, por supuesto, adoptar un criterio externo para explicar por qué las preferencias son objetables y para identificar las instituciones preexistentes injustas. Por lo general, dichos juicios dependen de una creencia según la cual las consecuencias de ciertas preferencias someten a los grupos sociales o según la cual las preferencias son en parte una función de las instituciones sociales que restringen las oportunidades disponibles. Véanse las notas 18-20, 49-52.

14. Las preferencias que son objetables pueden por supuesto desempeñar un papel en el debate político, y de hecho han dado como resultado leyes basadas en (por ejemplo) premisas racistas; la esperanza republicana es que los procesos deliberativos reduzcan su incidencia. Véase Goodin, «Laundering Preferences», en *Foundations of Social Choice Theory*, pág. 75 (J. Elster y A. Hylland [comps.] 1986). Los pluralistas, por supuesto, creen en las restricciones legales sobre la conducta individual, como ocurre con el derecho penal y algunos aspectos del derecho consuetudinario en materia de derechos reales, daño y contratos. En la medida en que las restricciones legales limitan el uso de la fuerza y el fraude, las preferencias individuales no se consideran variables exógenas: el blanco de

ben la discriminación racial o de género. Dichas leyes le deben su origen, al menos en parte, a la percepción de que las preferencias que generaron la discriminación son objetables o están distorsionadas por instituciones sociales injustas.[15] Las preferencias de ese tipo pueden ser objetables debido a que causan la subordinación de un grupo social. También pueden ser el fruto de varias distorsiones, entre ellas del fenómeno por el cual las víctimas adaptan sus preferencias, preferencias derivadas de la falta de oportunidades disponibles.[16] Asimismo, las preferencias pueden sufrir distorsiones debido a una creencia inducida interesadamente por parte de los beneficiarios de una práctica existente.[17] Un sistema pluralista se muestra indiferente ante las preferencias, siempre que no intervengan la fuerza y el fraude. Y puesto que no atiende a las fuentes y los efectos de las preferencias negativas, dicho sistema generará resultados inaceptables.

La existencia de preferencias objetables o distorsionadas sugiere que la política no debería poner en práctica simplemente los deseos de los ciudadanos, sino que también debería permitir que hubiera cierta distancia crítica y análisis de esos deseos, teniendo en cuenta información nueva y distintas perspectivas.[18] En este sentido, la esfera política debería gozar de cierto grado de autonomía. Las dificultades del pluralismo a este

---

dichas leyes es tanto el carácter como la conducta. La cuestión en el texto es que el pluralismo podría ser objetable para quienes consideran que el «lavado de preferencias» mediante la discusión fuera del contexto del uso de la fuerza y el fraude es una función.

15. Véase, por ejemplo, Gewirtz, «Choice in the Transition: School Desegregation and the Corrective Ideal», 86 *Colum. L. Rev.*, págs. 728, 745-748 (1986) (para una discusión sobre los efectos de la segregación en las preferencias).

16. Véase J. Elster, *Sour Grapes*, págs. 109-111, 125-140 (1983) (trad. cast.: *Uvas amargas*, Barcelona, Edicions 62, 1998).

17. Esta idea es un componente importante de la tradición contractualista. Véase J. Rawls, *A Theory of Justice*, págs. 136-142 (1971) (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979) (para el uso del modelo de la posición original con el objeto de eliminar distorsiones de este tipo). Para una mayor elaboración sobre el papel de los intereses individuales en las actitudes políticas, véanse Akerlof y Dickens, «The Economic Consequences of Cognitive Dissonance», 72 *Am. Econ. Rev.*, pág. 307 (1982); J. Elster, *Making Sense of Marx*, págs. 459-461 (1985); R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, págs. 12-22 (1981).

18. Esta idea se encuentra asociada con la idea kantiana de la autonomía individual y una concepción análoga de la libertad política. Como la libertad individual se observa a través de la autodeterminación individual, la libertad política se considera la elección colectiva de fines. Para una discusión sobre este tema, véase H. Pitkin, nota 1, en págs. 7, 240, 281-282, 315-316, 324-325; T. Nagel, *The View from Nowhere*, págs. 113-120, 130-137, 166-171 (1986). Sobre las diferencias entre política y mercados, véanse, por ejemplo, Manin, «On Legitimacy and Political Deliberation», 15 *Pol. Theory*, pág. 338 (1987); Elster, «The Mar-

respecto se agravan por el hecho de que el pluralismo tiende a ignorar el poder de algunos grupos que tienen como fin el de limitar el número y naturaleza de los temas que se someten a resolución democrática,[19] o en términos más generales, el hecho de que las preferencias se configuran en un trasfondo de disparidades de poder y limitaciones en cuanto a las oportunidades y la información disponible.[20]

2. Evitar «pactos»: la deliberación en términos más generales

Existe otra razón por la cual la concepción pluralista aumenta la probabilidad de que se promulgue legislación no deseada. Según los enfoques republicanos de la política, las leyes deben sustentarse en argumentos y razones; no pueden ser simplemente el resultado de luchas o «pactos» basados en el autointerés. Las razones de índole privada son una base insuficiente para dictar leyes. Los actores políticos deben justificar sus elecciones apelando a un bien público más amplio que el propio autointerés. Este requisito surte un efecto disciplinario sobre los tipos de medidas que pueden proponerse y promulgarse. El requisito de apelar a razones de índole pública puede aumentar la probabilidad de que realmente se promulgue legislación de este tipo.[21]

La idea central aquí es que la política posee una dimensión deliberativa o transformadora. Su función es seleccionar valores, implementar «preferencias sobre las preferencias»,[22] o brindar oportunidades para la forma-

---

ket and the Forum: Three Varieties of Political Theory», en *Foundations of Social Choice Theory*, nota 14, pág. 103.

19. Véase Bachrach y Baratz, «The Two Faces of Power», 56 *Am. Pol. Sci. Rev.*, pág. 947 (1962).

20. Véanse S. Lukes, *Power* (1974) (trad. cast.: *El poder*, Madrid, Siglo XXI, 1985); J. Elster, nota 16, págs. 125-140.

21. Así lo sugirió Tocqueville. Véase A. de Tocqueville, «Democracy in America», en *John Stuart Mill on Politics and Society*, págs. 186, 222-223 (G. Williams [comp.] 1976); véanse también W. Nelson, *On Justifying Democracy*, págs. 94-130 (1980) (trad. cast.: *La justificación a la democracia*, Barcelona, Ariel, 1986) (para un énfasis en la deliberación pública como un valor democrático); J. Elster, nota 16, págs. 35-42 (para una discusión crítica sobre esta visión). Sin duda, sería un error magnificar el alcance de este efecto. Las motivaciones derivadas de intereses individuales pueden simplemente ocultarse; el requisito de deliberación puede ser una invitación a la hipocresía y al engaño.

22. Véase Sunstein, «Legal Interference with Private Preferences», 53 *U. Chi. L. Rev.*, págs. 1.129, 1.140 (1986).

ción de preferencias, y no simplemente implementar los deseos actuales de los ciudadanos.[23] Esta tesis es bastante general, con lo cual se extiende más allá de la legislación sobre discriminación y comprende las medidas de protección medioambiental, las normas sobre radiodifusión y televisión, los gastos sociales y muchas otras áreas. De acuerdo con la concepción pluralista, hay razones para mostrarse escéptico ante dichas leyes; podrían parecer el fruto inadmisible del «*rent-seeking*» o la transferencia ilegítima de la riqueza.[24] De hecho, siguiendo los supuestos pluralistas, no está claro por qué las leyes no deberían poder comprarse y venderse, como otros bienes en el mercado; dicho proceso de compraventa permitiría una agregación precisa de preferencias. Sin embargo, para los que creen en la función deliberativa de la política, la metáfora del mercado está basada en un error, y las leyes de este tipo deben interpretarse en términos no pluralistas.

3. Los defectos del utilitarismo

En gran parte, el atractivo que suscita el pluralismo proviene de sus lazos con el utilitarismo.[25] Pero aun cuando uno cree que sería deseable adherirse a un enfoque de la política enteramente utilitarista, no hay razones claras por las cuales deberíamos aceptar la regla de la mayoría simple entendida en términos pluralistas.

En primer lugar, es poco probable que se logre una agregación exacta de las preferencias a través de la política en vista de las dificultades que encontramos para desarrollar una función de bienestar social.[26] La teoría

23. Compárese con Stewart, «Regulation in a Liberal State: The Role of Non-Commodity Values», 92 *Yale L. J.*, pág. 1.537 (1983) (para una discusión sobre los valores no considerados bienes en la legislación y una crítica a los intentos por entender los estatutos como «pactos»); Kelman, «On Democracy-Bashing», 74 *Va. L. Rev.*, págs. 199, 224-235 (1988) (donde se sostiene que las elecciones políticas relacionadas con la regulación deben evaluarse de acuerdo con criterios distintos al «*rent-seeking*»).

24. Un marco de este tipo sirve de base para algunos de los aspectos normativos del enfoque económico sobre la regulación. En casi todos los números de *Journal of Law and Economics* se puede encontrar al menos un artículo que confirma este punto.

25. Véase Becker, nota 9.

26. Véanse K. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (2ª ed. 1963) (trad. cast.: *Elección social y valores individuales*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994); W. Riker, *Liberalism vs. Populism: A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Public Choice* (1982).

del *public choice* ha demostrado que el problema de los ciclos, el comportamiento estratégico y manipulador, el mero azar, así como otros factores impiden que la regla de la mayoría simple nos conduzca a una agregación exacta de las preferencias.[27] En segundo lugar, la regla de la mayoría es indiferente a las variaciones de intensidad en las preferencias,[28] y es irreal pensar que los diversos complementos de dicha regla presentes en una democracia pluralista —diferentes niveles de participación y contribución económica, por ejemplo— compensarán dicho defecto.

Aun en el caso de que estos problemas se pudieran superar, uno debería ser realmente optimista para creer que el resultado que alcanzaría un utilitarista como el que he presentado se corresponde con el que alcanzaría una legislatura que responde a las presiones del electorado, dado que en general éstas se imponen. En cualquier democracia representativa, los resultados legislativos y los deseos del electorado simplemente no coinciden.[29] Estas diversas consideraciones convergen en una única conclusión: aunque con frecuencia se defienden los enfoques pluralistas como medio que pone de manifiesto la «voluntad pública», dicho concepto es incongruente con la teoría pluralista.[30]

A veces los republicanos, entre otros, invocan consideraciones de este tipo con el propósito de justificar salvaguardas constitucionales contra el funcionamiento de la esfera pública. En particular, algunos observadores —quienes, con frecuencia, se nutren de la teoría del *public choice* y alegan seguir a Locke— se manifiestan a favor de derechos de propiedad rígidos y restricciones severas a la interferencia colectiva en la dis-

27. Véase W. Riker, nota 26.

28. Ésta es una típica objeción económica. Para una reciente discusión al respecto, véase J. Elster, *Nuts and Bolts* (1987) (trad. cast.: *Tuercas y tornillos*, Barcelona, Gedisa, 1990).

29. Ésta es la base de la crítica económica a la política de grupos de interés. Véanse, por ejemplo, R. Hardin, *Collective Action* (1982); M. Olson, *The Logic of Collective Action* (1965).

30. Véase Riker y Weingast, «Constitutional Regulation of Legislative Choice: The Political Consequences of Judicial Deference to Legislatures», 74 *Va. L. Rev.*, págs. 373, 381-388 (1988). Sin embargo, uno no debería magnificar esta conclusión negando que existe una conexión entre los resultados democráticos y la voluntad pública, o sugiriendo que las instituciones no democráticas capturarían los deseos públicos con tanta precisión como las democráticas. La evidencia histórica sugiere precisamente lo contrario, como también las nuevas tendencias dentro de la teoría del *public choice*. Véanse Farber y Frickey, «Legislative Intent and Public Choice», 74 *Va. L. Rev.*, págs. 423, 429-437 (1988); Sen, «Social Choice and Justice: A Review Article», 23 *J. Econ. Literature*, págs. 1.764, 1.770-1.774 (1985).

tribución de la riqueza y los títulos de propiedad ya existentes.[31] Sin embargo, esta estrategia no repara en otros defectos del pluralismo. Como veremos, el pluralismo también descansa sobre una creencia injustificada en una esfera privada prepolítica y exógena, exacerba en gran medida los defectos reales del gobierno deliberativo e ignora las formas en las cuales las distribuciones y preferencias actuales son un producto de las leyes.[32]

4. Falta de participación

Los enfoques pluralistas no exaltan la participación política. De hecho, para los pluralistas la falta de participación política es un bien positivo, que indica la satisfacción general con respecto al *statu quo* y la aproximación al punto de equilibrio.[33] Por ende, los pluralistas serán reacios a tomar medidas para promover la actividad política. No obstante, la falta de participación puede revelar en cambio un problema de acción colectiva[34] o una adaptación a prácticas que se suponen irreversibles;[35] y en cualquier caso, un sistema que carece de participación generalizada se enfrentará con los problemas que implica no cultivar las diversas cualidades que pueden acompañar la vida política, es decir, el desarrollo personal, los sentimientos de empatía, la solidaridad social, etc.[36] No es preciso creer que la vida política es extraordinariamente valiosa, o que un sistema sin participación generalizada y frecuente de los ciudadanos es necesariamente opresivo,[37] para concluir que la actividad política es a menudo un importante bien individual y colectivo.

31. Véanse J. Buchanan y G. Tullock, *The Calculus of Consent* (1962) (trad. cast.: *Cálculo del consenso*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994); R. Epstein, *Takings: Private Property and the Law of Eminent Domain* (1985).

32. Véanse notas 49-62.

33. Véanse, por ejemplo, L. Milbrath, *Political Participation: How and Why Do People Get Involved in Politics?* (1965); B. Berelson, P. Lazarsfeld y W. McPhee, *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign* (1954).

34. Véase R. Hardin, nota 29.

35. Véanse J. Gaventa, *Power and Powerlessness* (1980); J. Elster, nota 16, en págs. 125-133; Boudon, «The Logic of Relative Frustration», en *Rationality and Revolution*, pág. 245 (M. Taylor [comp.] 1988).

36. Véase C. Pateman, *Participation and Democratic Theory* (1970); compárese con J. Elster, nota 16 (donde se demuestra que dichos efectos son «en esencia subproductos»).

37. Algunos enfoques republicanos descansan sobre la idea, ya presente en Aristóteles, de que la vida política es la mejor forma de vida para los seres humanos (o al menos

Existen muchas dudas acerca del poder descriptivo de la concepción pluralista de la vida política contemporánea,[38] pero sería difícil negar que los elementos del pluralismo proporcionan una característica central de la política moderna. A la luz de los múltiples defectos del pluralismo, con frecuencia los críticos han señalado las concepciones republicanas de la política como alternativas posibles. Dichas concepciones parecen contraponerse por completo a los enfoques pluralistas. Ciertos aspectos del republicanismo clásico encontraron su espacio en Estados Unidos entre los antifederalistas; y el pensamiento antifederalista no ha cesado de influir en el derecho público estadounidense. No obstante, ciertos elementos del pensamiento republicano también se pueden encontrar en los puntos de vista de los federalistas.

b) *La alternativa republicana*

Las concepciones republicanas de la política muestran diferencias sustanciales entre sí; no existe un enfoque unitario que se pueda describir como republicano.[39] Los republicanos clásicos destacaban el papel de la *polis* como el lugar donde se podía alcanzar la libertad mediante el ejercicio activo de la ciudadanía. Según esta perspectiva, los participantes políticos debían subordinar sus intereses individuales al bien público me-

---

para ciertas clases de ellos). Véanse, por ejemplo, H. Arendt, *On Revolution*, págs. 215-282 (1963) (trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988); Frug, «The City as a Legal Concept», 93 *Harv. L. Rev.*, pág. 1.059 (1980). Esta visión también parece servir de base para M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) (trad. cast.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000). Pero el republicanismo moderno también respeta otras concepciones de la vida buena.

38. Compárese M. Derthick y P. Quirk, *The Politics of Deregulation*, págs. 8-27, 237-258 (1985) (donde se sostiene que el comportamiento de los miembros del congreso no se puede explicar basándose en las presiones de los grupos de interés) y S. Kelman, *Making Public Policy*, págs. 44-66 (1987) (*id.*) y A. Maass, *Congress and the Common Good* (1983) (*id.*) con Becker, nota 9 (donde se discute el poder de los grupos de interés sobre los resultados legislativos) y Peltzman, «Toward a More General Theory of Regulation», 19 *J. L. y Econ.* 211 (1976) (*id.*).

39. Para una discusión general, véanse Pangle, «Civic Virtue: The Founders'Conception and the Traditional Conception», en *Constitutionalism and Rights* (G. Bryner y N. Reynolds [comps.] 1987); J. G. A. Pocock, nota 3; Kloppenberg, «The Virtues of Liberalism: Christianity, Republicanism and Ethics in Early American Political Discourse», 74 *J. Am. Hist.*, pág. 9 (1987).

diante la participación política en un proceso continuo de autodeterminación política.[40] La virtud cívica era, pues, un principio organizador central en la política clásica.

Muchos de quienes participaron en el período fundacional definían el republicanismo en términos mucho más generales, en contraposición a la monarquía, la aristocracia y el despotismo. Madison, por ejemplo, definió la república como «un gobierno que recibe todos sus poderes directa o indirectamente de la gran masa del pueblo; y está administrado por personas que cumplen sus funciones por placer, por un período limitado de tiempo, o bien por su buena conducta».[41]

Pero a pesar de dichas diferencias entre las diversas formas de republicanismo, las teorías republicanas tienden a compartir cuatro compromisos centrales, y en todo caso es en estos compromisos en donde se puede encontrar el atractivo contemporáneo del pensamiento republicano. La elaboración de esos compromisos será necesariamente abstracta. Sería posible describir versiones del republicanismo que son más concretas, pero mucho menos atractivas para los observadores modernos;[42] y como veremos, los compromisos republicanos, de acuerdo con la caracterización que aquí adquieren, tienen importantes implicaciones para algunas de las discusiones del derecho público moderno. Todos estos compromisos mencionados convergen en la concepción republicana de autonomía individual, que implica no la implementación, sino la selección de fines, y la concepción republicana de libertad política que exalta la autodeterminación colectiva.[43]

40. Véanse H. Arendt, nota 37, en págs. 248-255; D. Held, nota 9.

41. Madison continuaba: «Es *esencial* que dicho gobierno surja de la gran masa de la sociedad, no de una proporción insignificante, o de una clase favorecida por ella [...] No es *suficiente* para dicho gobierno que las personas que lo administran sean elegidas, directa o indirectamente, por el pueblo [...]» *The Federalist*, nº 39, en pág. 241 (J. Madison) (C. Rossiter [comp.], 1961) (cursivas en el original).

42. Véanse las notas 134-144 y el texto que las acompaña (donde se describen varios tipos de pensamiento republicano).

43. Véase el texto que acompaña las notas 93-98. Sobre algunos de estos enigmas, véase T. Nagel, nota 18, en págs. 113-120, 130-134, 166-171.

1. La deliberación

Muchas concepciones republicanas consideran que la política es ante todo deliberativa,[44] y la deliberación debe abarcar tanto los fines como los medios. Aunque ciertos elementos de esta idea se pueden encontrar en Aristóteles y, aún más, en Harrington, la creencia en la deliberación política es una contribución al pensamiento republicano que proviene sin duda de Estados Unidos.[45] La función de la política, según esta visión, no consiste simplemente en implementar las preferencias individuales existentes. Se supone que los actores políticos no deben llegar al proceso con intereses preseleccionados que operan como variables exógenas. El propósito de la política no es agregar preferencias individuales, o alcanzar un equilibrio entre fuerzas sociales en conflicto. La creencia republicana en la deliberación aconseja a los actores políticos que adquieran una cierta distancia crítica respecto de los deseos y prácticas imperantes, y que sometan estos deseos y prácticas a escrutinio y revisión.[46]

Esto no significa que la deliberación requiera ningún estándar completamente externo a las creencias y valores individuales (como si algo así pudiera imaginarse).[47] La posición republicana sostiene, por el contrario, que dichos deseos deberían ser revisables a la luz de la discusión y el debate colectivo, teniendo en cuenta perspectivas alternativas e información adicional. De este modo, por ejemplo, los republicanos intentarán diseñar instituciones políticas que promuevan la discusión y el debate entre la ciuda-

44. J. G. A. Pocock, nota 3, en págs. 287-290; H. Pitkin, nota 11, en págs. 300-304; véase el texto que acompaña a las notas 102-116 (para una discusión sobre Madison y los antifederalistas).

45. Por el contrario, Rousseau, una fuente importante de inspiración para muchos republicanos, no creía en la deliberación de los ciudadanos. Véase J. Rousseau, *The Social Contract* [*El contrato social*], en Jean Jacques Rousseau, *Political Writings*, págs. 29-30 (1986).

46. Aquí hay una conexión entre el republicanismo y las concepciones de la política asociadas con Kant. Véase I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, pág. 114 (1984) (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001).

47. Véanse M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986) (trad. cast.: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995) (para un contraste entre el fundacionalismo platónico y la razón práctica aristotélica); H. Putnam, *The Many Faces of Realism* (1987) (trad. cast.: *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994) (para un debate contra el fundacionalismo); M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (1987) (trad. cast.: *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993) (donde se discute la interpretación como un método de evaluación social).

danía, se opondrán a los sistemas que fomenten el dictado de leyes basadas en «pactos» o negociaciones entre grupos de interés privados, pueden intentar aislar a los actores políticos de las presiones privadas, y también quizás estén a favor de la revisión judicial destinada a promover la deliberación política y tal vez a anular leyes en caso de ausencia de deliberación.[48]

Un punto central aquí es que las preferencias individuales no deberían ser consideradas exógenas a la política.[49] Son una función de las prácticas existentes, incluyendo las normas legales; no se puede justificar dichas normas, sin circularidad, en base a las preferencias actuales. Como hemos visto, las preferencias individuales pueden ser un producto de la adaptación a la que llegan los más desaventajados[50] y de las creencias inducidas por el autointerés en el caso de los relativamente adinerados.[51] De esta manera, es improbable que los republicanos consideren las preferencias y los derechos actuales como inmutables. Ambos son objetos susceptibles de entrar en la deliberación política. En la visión republicana, por ejemplo, la distribución de la riqueza es una cuestión de decisión política; no hay hostilidad hacia las medidas redistributivas. Los republicanos creen que, si se emplea como un término cargado de rechazo, la noción de «*rent-seeking*» está mal utilizada.

La creencia republicana en la deliberación es una aspiración, y no una celebración de nada, crítica y no descriptiva. Es una base desde la cual poder evaluar las prácticas políticas. Los republicanos modernos no sostienen que los sistemas actuales realmente encarnan la deliberación republicana. Tal vez los compromisos republicanos revelen que la deliberación real, y los procesos supuestamente deliberativos, se encuentran muy distorsionados. En la visión republicana, además, el requisito de deliberación no es puramente formal. El antónimo de deliberación es la imposición de resultados por parte de grupos privados con intereses propios y

48. Véase Sunstein, nota 6, págs. 49-79.

49. Véanse Manin, «On Legitimacy and political Deliberation», 15 *Pol. Theory*, págs. 338 (1987); H. Pitkin, nota 11, págs. 93-97; J. Rawls, *The Priority of the Right* (manuscrito inédito en poder del autor); Beer, «The Strengths of Liberal Democracy», en *A Prospect of Liberal Democracy* (W. Livingston [comp.] 1979). Sobre el gobierno por debate y la tradición liberal, véase nota 155.

50. Véase J. Elster, nota 16, en págs. 105-111, 121-131; véase también K. Bumiller, *The Civil Rights Society: The Social Construction of Victims*, págs. 26-30 (1987) (para una discusión sobre los mecanismos mediante los cuales las víctimas de discriminación deciden no reclamar o abandonar su reclamo una vez realizado).

51. Véase nota 17 y el texto que la acompaña.

poder político; los republicanos subrayan que los procesos deliberativos con frecuencia se desvirtúan debido a la intimidación, la conducta estratégica y manipuladora, los problemas de acción colectiva, las preferencias adaptativas o —en la mayoría de los casos— disparidades de influencia política. El requisito de la deliberación está diseñado para asegurar que los resultados políticos reciban el aval de un consenso (o, al menos, un acuerdo amplio) entre individuos políticamente iguales.

Así entendido, este requisito establece disciplina en los resultados políticos,[52] y conlleva restricciones que excluyen algunos resultados y conducen a otros. El requisito de deliberación comporta restricciones esenciales que en ciertas condiciones promueven resultados especialmente correctos.[53] Como ejemplos modernos de esto podemos mencionar la protección de la libertad de expresión y la prohibición de discriminar a negros y mujeres.[54] A este respecto, el compromiso republicano con la deliberación está ligado estrechamente a las creencias republicanas en la igualdad y la universalidad, que se desarrollan a continuación. El compromiso con la deliberación es particularmente polémico para quienes creen o bien que siempre desempeñará un papel mínimo en la política moderna o bien que aun como aspiración la deliberación por sí sola contribuye poco a generar resultados deseables.

El énfasis del pensamiento republicano en la deliberación se encuentra estrechamente ligado a las creencias republicanas según las cuales la

52. Véase Pitkin, «Justice: On Relating Public to Private», 9 *Pol. Theory*, págs. 327, 346-347 (1981).

53. Que esos resultados sean propios o no de alguna cultura o la medida en que lo son está fuera del alcance de esta discusión. Véanse, por ejemplo, M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equity* (1982) (trad. cast.: *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993); Rawls, «The Idea of Overlapping Consensus», 7 *Oxford J. Legal Stud.*, pág. 1 (1987). Es mejor pensar la concepción republicana de la verdad política como pragmática antes que fundacionalista. Véase el texto que acompaña las notas 77-79.

54. La idea aquí es que, de acuerdo con su significado en el lenguaje común, el término «deliberación» incluye restricciones sobre las aportaciones y los resultados; como consecuencia, ciertos resultados no podrían ser el producto de un proceso deliberativo genuino.

Es importante observar también que las medidas contra la discriminación son el producto de una amplia gama de acontecimientos sociales, no sólo de la deliberación. El ejercicio del poder social por parte de los desaventajados, las condiciones económicas inestables, los avances técnicos así como otros factores desempeñan un papel importante. (A este respecto, es irónico que hayan sido los que se oponían al título VII quienes añadieron la prohibición de discriminación sexual y que ésta se haya adoptado sin deliberación.)

fuerza motriz del comportamiento político no debería ser el interés individual, en sentido estricto, y la virtud cívica debería desempeñar un papel fundamental en la vida política. No hay misterio alguno en este argumento; sencillamente se refiere a la interpretación según la cual se supone que los ciudadanos y sus representantes, en su capacidad de actores políticos, no sólo preguntan qué les conviene, cuáles son sus propios intereses, sino también cuál será la mejor forma de beneficiar a la comunidad en general[55] (esto entendido como una respuesta a la mejor teoría general de bienestar social). Así entendido, el requisito da lugar a una amplia gama de posiciones posibles; pero es sin embargo una limitación. En algunas ocasiones, se apela a la virtud cívica con el fin de fortalecer el carácter individual, un tema de particular importancia en el pensamiento republicano clásico. Pero los republicanos modernos invocan a la virtud cívica en especial para promover la deliberación puesta al servicio de la justicia social, no para elevar el carácter de los ciudadanos.

Con frecuencia se dice que los enfoques republicanos y los derechos privados son antagónicos,[56] una interpretación fundada en el hecho de que los republicanos ven la esfera privada como el producto de las decisiones públicas y niegan la existencia de derechos naturales o prepolíticos. Las teorías republicanas no son hostiles, sin embargo, a la protección de la autonomía individual o grupal frente al control del Estado. De hecho, los derechos jurídicos han acompañado a los sistemas republicanos con bastante consistencia.[57] Lo que distingue a la visión republicana es que considera que la mayoría de los derechos son, o bien las condiciones previas, o bien el resultado, de un proceso deliberativo libre de distorsiones.[58] Así, por ejemplo, el principio de deliberación se pronuncia a favor

55. Véase, por ejemplo, J. G. A. Pocock, nota 3, en pág. 209 (donde se observa que los actores políticos deberían velar por «el bien común»); véase también J. Rawls, nota 17, en pág. 361. («Cada legislador racional deberá votar según su opinión con respecto a cuáles son las leyes y políticas que mejor se ajustan a los principios de justicia.»)

56. Véase, por ejemplo, Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *12 Pol. Theory* 81 (1984).

57. Es notable aquí que fueron los antifederalistas, estrechamente ligados al pensamiento republicano, quienes se pronunciaran con mayor fuerza a favor de una declaración de derechos durante el período fundacional.

58. Nociones generales como ésta están presentes en J. Rawls, nota 17, y J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, págs. 294-326 (1987) (trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993). Véase también D. Held, nota 9, en págs. 182, 298-299 (para una discusión sobre el «acuerdo normativo ideal»).

de la libertad de expresión y conciencia y del derecho al sufragio; éstas son precondiciones básicas para la deliberación republicana. Los sistemas liberales se podrían fundar, y de hecho se han fundado, en premisas de este tipo;[59] no obstante, las interpretaciones que apuntan a los derechos prepolíticos o naturales[60] son totalmente ajenas al republicanismo. Desde el punto de vista republicano, la existencia de ámbitos donde reine la autonomía individual debe justificarse en términos públicos.

La diferencia está ejemplificada por diversos enfoques de la propiedad privada. Los republicanos han creído históricamente en la importancia de los derechos de propiedad como defensa contra el Estado y como garantía de seguridad, independencia y virtud.[61] Los republicanos modernos bien podrían compartir esa visión, pero debido al énfasis republicano en la construcción social de los derechos de propiedad, se muestran muy reacios a la redistribución o a los esfuerzos colectivos por reevaluar la distribución actual de la riqueza y las propiedades.[62] De hecho, debido al énfasis republicano en las condiciones sociales necesarias para la deliberación, los compromisos republicanos apuntan con firmeza a igualar la influencia política, un tema que desarrollo a continuación.

2. La igualdad política

Muchos autores republicanos han exaltado el valor de la igualdad política. La igualdad política, en términos republicanos, se entiende como el

59. Véanse J. Rawls, nota 17, en págs. 205-221 (para una discusión sobre la libertad de conciencia); B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, págs. 4-10, 357-359 (1980) (trad. cast.: *La justicia social en el estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993). Ambos intentos tienen mucho en común con las interpretaciones republicanas de la manera que aquí se exponen. Véase también J. Habermas, nota 58, en págs. 294-326 (donde se propone que la acción comunicativa sin distorsiones sea el ideal regulador de la política).

60. Para ejemplos modernos, véanse R. Epstein, nota 31, en págs. 3-18; R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974) (trad. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, México, FCE, 1992).

61. Véanse J. G. A. Pocock, nota 3, en págs. 386-387, 390 (para una discusión sobre Harrington); Pocock, «Oceana; Its Argument and Character», en *The Political Works of James Harrington*, págs. 43, 68 [en adelante Pocock, «Argument and Character»] (J. G. A. Pocock [comp.] 1977); Pocock, «The History of the Ideology: Harrington's Ideas After His Lifetime», en *ibid.*, págs. 150-151 [en adelante Pocock, «Harrington's Ideas»] (para una discusión sobre Jefferson).

62. Véase Dahl, «On Removing Certain Impediments to Democracy in the United States», en *The Moral Foundations of the American Republic* (R. Horwitz [comp.] 1985).

requisito de que todos los individuos y grupos tengan acceso al proceso político; por lo tanto, rechaza toda gran disparidad de influencia política.[63] Es probable que los republicanos sean en gran medida receptivos, por ejemplo, ante medidas cuyo objeto sea reducir el impacto de la riqueza en el proceso político o posibilitar el acceso a los medios de comunicación. En al menos algunas versiones de la concepción pluralista de la política, dichas medidas apuntan exactamente en la dirección incorrecta. El gobierno es siempre el enemigo de la libertad de expresión; la distribución de poder privado se encuentra fuera del alcance de la política.[64] En contraposición, muchos autores republicanos destacan la estrecha conexión que existe entre los sistemas republicanos y la igualdad económica. Las enormes diferencias de riqueza y poder no son, según esta perspectiva, consistentes con las premisas fundamentales de un Estado republicano. Montesquieu insistió en particular sobre este punto, y concibió la igualdad como una condición previa necesaria para el republicanismo.[65]

63. Para la visión de Madison, véanse notas 41 y 73. Debido a esto, existe una conexión entre la creencia republicana en la igualdad política y algunos intentos pluralistas por fomentar el acceso al proceso político: véase, por ejemplo, J. Ely, *Democracy and Distrust* (1980), pero la visión pluralista no exalta el valor de la deliberación o a la ciudadanía. Por supuesto, ciertos rasgos importantes de la práctica republicana violaron la aspiración republicana a la igualdad política. La relación entre la creencia republicana en la igualdad política y las jerarquías sociales republicanas era bastante compleja; los republicanos veían igualdad política en lugares sorprendentes. Véanse J. G. A. Pocock, nota 3, en págs. 467-470; H. Pitkin, nota 11, págs. 23-90.

64. Buckley v. Valeo, 424 U.S. 1 (1976); 52 Fed. Reg. 31.768 (1987) (decisión de la Comisión Federal de Comunicaciones [FCC] de derogar la doctrina de imparcialidad). Es importante mencionar a este respecto que algunos pluralistas, en su camino para superar la tradición utilitarista, buscan minimizar las restricciones colaterales que pesan sobre el gobierno para no interferir en la lucha política. Véase, por ejemplo, Easterbrook, «The Supreme Court, 1983 Term —Foreword: The Court and the Economic System», 98 *Harv. L. Rev.* 5 (1984). Otros juristas, con su creencia en el pluralismo como una descripción fiel de la política, su miedo al «*rent-seeking*» y su supuesta vinculación con Locke, intentan crear barreras estrictas a la acción del gobierno basadas en la propiedad. Véase R. Epstein, nota 31. Ambas visiones se contraponen al republicanismo.

65. «El amor a la república en una democracia es el amor a la democracia; el amor a la democracia es el de la igualdad. El amor a la democracia es asimismo el de la frugalidad. Así como todo individuo debería gozar aquí de la misma felicidad y las mismas ventajas, en consecuencia deberían disfrutar de los mismos placeres y abrigar las mismas esperanzas; lo cual no es esperable sino a cambio de la frugalidad general. El amor a la igualdad en una democracia limita la ambición al único deseo, a la única felicidad de servir a nuestro país mejor que el resto de nuestros compatriotas [...] Es entonces una máxi-

Incluso para los republicanos que aceptan altos niveles de desigualdad económica, las severas disparidades de influencia política son una fuente importante de preocupación.[66]

Algunos de los antifederalistas estadounidenses resaltaron las amenazas del comercialismo y se pronunciaron a favor de la igualdad material. Así pues, Centinel escribió que «un gobierno republicano, o libre, sólo puede existir cuando la masa del pueblo es virtuosa, y cuando la propiedad está dividida en partes iguales; en tal gobierno el pueblo es soberano y su juicio u opinión es el criterio que determina cada medida pública; pues cuando esto deja de ser así, cambia la naturaleza del gobierno, y una aristocracia, una monarquía o un despotismo se erige sobre sus ruinas».[67] Así Catón escribió que «el Dominio sigue a la Propiedad [...] Una Igualdad de Bienes devendrá en una Igualdad de Poder; y una Igualdad de Poder es una Mancomunidad, o una Democracia», y temía que «las Grandes Riquezas en manos de los Hombres [...] destruyan [...] el Equilibrio de Propiedad y Poder que se necesita para una Democracia».[68] El capitán Welton sostuvo que, para lograr un sistema popular o democrático, «la distribución igualitaria de la propiedad era necesaria».[69] No debería sorprendernos que una cantidad desproporcionada de quienes estaban a

---

ma indiscutible que, para amar la igualdad y la frugalidad en una república, estas virtudes deben haber sido con anterioridad establecidas por ley.» Montesquieu, *The Spirit of Laws*, libro V, capítulos III-IV (D. Carrithers, ed., 1977) (trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza, 2003).

66. Véase nota 73 (para una discusión sobre Madison); véanse también H. Pitkin, nota 1, en págs. 88-90; J. G. A. Pocock, nota 3, en págs. 258 (donde se discute la igualdad política en un escenario de disparidades económicas), 467-470, 537 (donde se distingue la igualdad de posición de la idea republicana de igualdad política); Pocock, «Oceana: Its Ideological Content», en *The Political Works of James Harrington*, págs. 15, 18 [en adelante Pocock, «Ideological Context»] (J. G. A. Pocock [comp.] 1977) (donde se describe la desigualdad republicana como «las relaciones de dependencia entre los ciudadanos, ninguno de los cuales debería estar sujeto a nada más que al poder público»; compárese con S. Verba y G. Orren, *Equality in America: The View from the Top*, págs. 7-20 (1985) (trad. cast.: *La igualdad en los Estados Unidos: perspectiva desde la cumbre*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1992) (donde se discute el compromiso estadounidense con la igualdad política y su ambivalencia con respecto a la igualdad económica); S. Verba, *Elites and the Idea of Equality*, págs. 264-265 (1987) (donde se observa que muchos de quienes no están comprometidos con la igualdad económica creen en la igualdad política).

67. *The Anti-federalist* 16 (H. Storing [ed.], M. Dry abr. 1985).

68. *Cato's Letters*, págs. 113, 161, 207.

69. *Middlesex Gazette* (Middletown, Conn.), 18 de junio de 1787.

favor del papel moneda y las leyes de asistencia a los deudores formaran parte del círculo antifederalista.[70]

La creencia republicana en la igualdad política es en sí misma muy polémica, como lo refleja el debate en torno a la legislación sobre financiación de campañas electorales.[71] La noción de que la igualdad política depende de la igualdad económica lo es aún más, y no todos los teóricos republicanos la comparten.[72] No obstante, muchos de los padres fundadores estadounidenses, incluyendo a Madison, expresaron su preocupación tanto por la desigualdad política como por la económica.[73]

70. Véase J. T. Main, *The Anti-federalists: Critics of the Constitution 1781-1788*, en págs. 162-167, 261-270 (1981).

71. Véase Buckley v. Valeo, 424 U.S. 1 (1976).

72. Véase *The Federalist*, nº 10 (J. Madison) (donde se incluye la distribución igualitaria de la riqueza como «un proyecto inadecuado y perverso»). Burke, por supuesto, creía en la deliberación política pero no en la igualdad; para ejemplos modernos de una visión similar, véase A. Kronman, nota 8.

73. Consideremos estos pasajes donde Madison enumera los medios para combatir la «maldad de los partidos»: «1. Estableciendo la igualdad política para todos. 2. Impidiendo que unos pocos tengan acceso a oportunidades *innecesarias* de incrementar la desigualdad de bienes mediante una excesiva, y en especial inmerecida, acumulación de riqueza. 3. Mediante la silenciosa aplicación de las leyes, lo que sin violar los derechos de propiedad reduce la riqueza extrema hasta alcanzar un estado de mediocridad, y eleva la indigencia extrema hasta alcanzar un estado de bienestar material». 14 J. Madison, *The Papers of James Madison*, págs. 197-198 (R. A. Rudand, ed., 1983) (cursivas en el original). Véase también la sugerencia de Jefferson: «Soy consciente de que la división igualitaria de bienes es impracticable. Pero frente a las consecuencias de esta enorme desigualdad que produce tanta miseria en la mayoría de la población, las legislaturas no pueden diseñar demasiados instrumentos para subdividir bienes, sólo cuidar que tales subdivisiones estén de acuerdo con las inclinaciones naturales de la mente humana [...] Otro medio para reducir con sutileza la desigualdad de bienes es eximir a todos del pago de impuestos por debajo de cierto nivel, y gravar las porciones más grandes de bienes en progresión geométrica a medida que aumentan. Siempre que en un país haya tierras sin cultivar y pobres desempleados, queda claro que las leyes de propiedad han avanzado hasta violar el derecho natural. La tierra es un bien común que se otorga para que los hombres la trabajen y vivan en ella». 8 T. Jefferson, *The Papers of Thomas Jefferson*, págs. 681-682 (J. Boyd, ed., 1953). Véanse también T. Paine, «Dissertation on the First Principles of Government», en 5 *Life of Thomas Paine* 221 (1795) («La verdadera base del gobierno representativo, la única verdadera, es la igualdad de derechos»); 4 J. Elliott, *Debates of the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, págs. 320-323 (1888) («la mediocridad en los niveles de riqueza es un rasgo principal de nuestro carácter nacional [...] podemos con seguridad afirmar que la gran masa de la riqueza nacional está distribuida casi de manera equitativa en la población, entre quienes hay pocos que son peligrosamente ricos o terriblemente po-

3. El universalismo: el acuerdo como ideal regulativo

El pensamiento republicano se caracteriza por su creencia en el universalismo, término que emplearé en un sentido un tanto idiosincrásico. El compromiso republicano con el universalismo representa una creencia en la posibilidad de resolver las diferencias con respecto a distintos enfoques de la política, o distintas concepciones del bien público, mediante el debate y el diálogo.[74] El proceso de intermediación está destinado a producir resultados que en esencia sean correctos, así entendidos en virtud del criterio último del acuerdo entre iguales políticos. Debido a la creencia en el universalismo, los enfoques republicanos postulan la existencia de un bien común, que se encontrará al final de un proceso deliberativo que se desarrolle de manera adecuada.[75] Los republicanos rechazan así el relativismo y el escepticismo ético, y creen que los diferentes puntos de vista están en algunas ocasiones sujetos a debate tanto en la teoría como en el mundo real. La consecuencia institucional es que los republicanos serán reacios a admitir mecanismos de negociación en el proceso político[76] y, por el contrario, buscarán asegurar un acuerdo entre los participantes políticos. La creencia republicana en el acuerdo como un ideal regulativo y la concepción republicana de la verdad política son en esencia pragmáticas. No dependen de una creencia en los fundamentos últimos de los resultados políticos.[77]

---

bres; que podemos felicitarnos por vivir bajo las bendiciones de un gobierno benigno e igualitario, que no conoce distinciones más allá de las que provienen del mérito o el talento, bajo un gobierno cuyos honores y responsabilidades están abiertos de igual manera al empeño de todos sus ciudadanos») (comentarios de Pinckney).

74. Véase J. G. A. Pocock, nota 3, en pág. 255 (para una discusión sobre lo que para los republicanos es «la función de universalizar la decisión, de asegurar que estuvo libre de intereses particulares corruptivos. El papel de la mayoría no fue tanto hacer valer la voluntad de quienes no pertenecían a la élite sino elevar al máximo el carácter impersonal del gobierno»); véanse también notas 106-115 (donde se discute a Madison).

75. Véanse J. G. A. Pocock, nota 3, en págs. 132-136; H. Pitkin, nota 11, en págs. 85-87. Por supuesto, este proceso se produce dentro de ciertos límites culturales.

76. Véase, por ejemplo, la importante discusión sobre la negociación regulativa en Funk, «When Smoke Gets in Your Eyes: Regulatory Negotiation and the Public Interest —EPA's Woodstove Standards», 18 *Envtl. L.* 55 (1987).

77. Para la visión pragmática, véanse J. Dewey, *The Quest for Certainty*, págs. 259, 265, 272-273 (1929) (donde se argumenta que es necesario realizar una reflexión crítica sobre las «condiciones bajo las cuales se disfrutan los objetos» y «las consecuencias de valorarlos y apreciarlos» y se sostiene que «*los juicios sobre los valores son juicios sobre aque-*

Bajo los supuestos pluralistas, la noción de un bien común es alternativamente mística y tiránica.[78] Las teorías republicanas, por otro lado, confían en las funciones deliberativas de la política y en la razón práctica,[79] y adoptan la noción del bien común como una noción coherente. En cierto grado, esta creencia depende de un compromiso con la empatía política,[80] encarnado en el requisito de que los actores políticos intenten asumir la posición de quienes están en desacuerdo. Los resultados políticos no se limitan, según esta visión, al logro de mejoras paretianas o al suministro de bienes colectivos. Las medidas que intentan seleccionar y afirmar ciertos valores —encarnadas, por ejemplo, en las disposiciones sobre radiodifusión y televisión, las medidas de protección medioambiental o las leyes contra la discriminación— dan fe de la creencia republicana en el universalismo. Tales medidas representan el resultado de un proceso deliberativo entre iguales políticos; las preferencias y prácticas actuales no se consideran exógenas.

Esto no significa que los republicanos crean en una noción unívoca de bien público, o que nieguen que los individuos y grupos con distintas circunstancias a menudo no pueden resolver sus desacuerdos mediante el diálogo.[81] En ocasiones, es necesario hacer concesiones;[82] otras veces, ha-

---

llo que debería regular la formación de nuestros deseos, afectos y placeres» (cursivas en el original); H. Putnam, nota 47; C. Peirce, «Pragmaticism in Retrospect: A Last Formulation», en *Philosophical Writings of Peirce* (J. Buchler, ed., 1955); Michelman, «Law's Republic», 97 *Yale L. J.* 1493 (1988).

78. Véase J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (1976).

79. Véase Michelman, nota 6, en págs. 24-36.

80. Véase Okin, «Reason and Feeling in Thinking about Justice», en *Ethics* (en prensa, 1989); véase también J. Rawls, nota 17, en pág. 358. («En la vida cotidiana, el intercambio de opinión con los demás reprime nuestros prejuicios y amplía nuestras perspectivas; los demás nos obligan a ver las cosas desde su punto de vista y nos muestran los límites de nuestras ideas.»)

81. «[E]l universalismo [...] desempeña un papel [en la política], pero no se presupone desde el comienzo. Parece ser el final ideal del proceso. En verdad, ningún partido se convertirá en un partido realmente universal; siempre quedarán opositores; éste es el núcleo del pluralismo político. Sin embargo, la estructura del sistema deliberativo en general obliga a los protagonistas a luchar por ampliar sus puntos de vista y proponer posiciones cada vez más generales. Se abre una especie de competencia por la generalidad.» Manin, «On Legitimacy and Political Deliberation», 15 *Pol. Theory*, págs. 338, 358-359 (1987); véanse también S. White, *The Recent Work of Jurgen Habermas*, págs. 75-77 (1988) (para una discusión sobre el papel de las concesiones); E. Spitz, *Majority Rule*, págs. 211-216 (1984) (para una discusión sobre las concesiones, la deliberación y la regla de la mayoría).

82. Véase S. White, nota 81, págs. 75-77.

brá perdedores políticos; algunas cuestiones —la religión es un ejemplo típico— deberían estar totalmente fuera del alcance de la política.[83] Sería ilusorio sugerir que siempre se puede o se debería llegar a un acuerdo sobre las concepciones de la vida buena a través de la política. La posición republicana no es que toda cuestión es susceptible de ser resuelta por medio de la política, sino, por el contrario, que en algunas cuestiones se puede lograr un acuerdo general gracias a la deliberación. Una concepción de la política que pase por alto este hecho estará condenada a repetir los errores del pluralismo.

4. La ciudadanía

Los enfoques republicanos han exaltado el valor de la ciudadanía y la participación,[84] y por ende buscan mecanismos que permitan tanto el control de las instituciones nacionales por parte de los ciudadanos como la descentralización, el control local y la autodeterminación local. Uno de los grandes propósitos de la participación es fiscalizar la conducta de los representantes para reducir los riesgos del faccionarismo y la representación de intereses individuales. Pero, en la visión republicana, la participación política no es sólo instrumental en el sentido usual de la palabra; es también un vehículo que sirve para inculcar rasgos tales como la empatía, la virtud, el sentido de comunidad[85] (y esto es así aun cuando la motivación para participar sea instrumental).[86] La creencia en la ciudadanía es parte de la antipatía republicana por ciertas versiones del individualismo político. Repudia los enfoques que no exaltan la participación

83. El hecho de que se haya excluido a la religión de la política se basa tanto en la noción de que la convicción religiosa es una cuestión de derecho privado como en la visión de que la eliminación de la religión de la agenda política protege a la política republicana contra la falta de acuerdo y el faccionarismo. En este último sentido, un tanto irónico, los derechos son precondiciones para la deliberación republicana. Véase Holmes, «Gag Rules and Democracy», en *Constitutionalism and Democracy* (J. Elster, comp., 1988).

84. Véase Pocock, «Harrington's Ideas», nota 61, en págs. 4, 142-144, 393-394 (para una descripción de los esfuerzos de Harrington por construir «un esquema de participación para todos los ciudadanos, basado en asambleas frecuentes de las comunidades locales»).

85. Véase nota 36.

86. Véase J. Elster, nota 16, en págs. 91-100, donde se muestra que no es plausible que estos efectos puedan ser la fuerza motriz de la participación política; en cambio, deben ser «en esencia subproductos» de la actividad que se realiza con fines instrumentales.

política como un bien independiente; los republicanos por ende intentan brindar canales para el ejercicio de la ciudadanía.

Para los antifederalistas, por ejemplo, la representación era en el mejor de los casos un mal necesario, y debían reducirse sus riesgos asegurando que los funcionarios públicos permanecieran bajo el estricto control de la ciudadanía. Fue por esta razón que al evaluar las instituciones del proyecto de Constitución, los antifederalistas desconfiaron en menor medida de la Cámara de Diputados y recibieron la figura del Presidente y el Poder Judicial con mayor consternación; el Senado fue un caso intermedio.[87]

Esta idea se encuentra asociada con la típica creencia de que los sistemas republicanos deben ser pequeños y descentralizados. Una república extensa amenaza con debilitar la conexión entre gobernantes y gobernados y con reducir las oportunidades de participación. «[E]l ideal humanista cívico había surgido de la reafirmación de la *vita activa*, y era el fin último del ciudadano afirmar su virtud en la acción, para lo cual la república era el marco.»[88] Una república extensa tendería así a generar corrupción, el mayor obstáculo para que un sistema republicano funcione de manera adecuada. Además, es también importante agregar que la creencia republicana en la deliberación sobre el bien común se mantiene con más facilidad cuando hay homogeneidad y acuerdo sobre los principios. Cuando dicho acuerdo desaparece por completo, los procesos deliberativos pueden fracasar.[89] Naturalmente esta preocupación está acompañada por una creencia en la descentralización y un miedo a la diversidad de una república extensa. Este punto plantea serias dificultades frente a los esfuerzos por resucitar el pensamiento republicano en una nación extensa y heterogénea.

Al mismo tiempo, el pensamiento republicano tradicional era enemigo del comercio y del lujo.[90] El desarrollo comercial tiende, según esta vi-

87. Véase J. T. Main, nota 70, en págs. 135-142.

88. Véase Pocock, «Ideological Context», nota 66, en pág. 18.

89. Brutus, un antifederalista, resaltó este punto: «En una república, los hábitos, sentimientos e intereses del pueblo deberían ser similares. De no ser así, habrá una constante confrontación de opiniones; y los representantes de una parte estarán continuamente en pugna con los de la otra». 2 *The Complete Antifederalist* 369 (H. Storing [comp.], 1980). Pero véase el texto que acompaña las notas 124-125, 199-200 (donde se discute la importancia del desacuerdo para la deliberación republicana).

90. Montesquieu, *The Spirit of Laws*, libro XX, capítulo II (edición especial, 1984) (Dublín 1751) (trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza, 2003) («Vemos que en los países donde el pueblo sólo actúa en función del espíritu comercial, todas las virtudes humanas, todas las virtudes morales se convierten en negociables; las cosas más in-

sión, a generar avaricia y debilitar el vínculo con el bien común del cual dependen los sistemas republicanos. Otras formas de republicanismo abordan el tema del comercio de manera bastante diferente y lo consideran un medio para establecer relaciones cordiales entre posibles adversarios y así relajar tensiones sociales.[91]

Los cuatro principios básicos del republicanismo mantienen una estrecha relación entre sí. Por ejemplo, el compromiso con la igualdad política está vinculado a la creencia en la deliberación. La norma de igualdad limita tanto los aportes al proceso deliberativo como sus productos; no puede excluirse a ciertos grupos del proceso, y los resultados que someten a los grupos políticamente débiles están proscritos.[92] La creencia en el universalismo y en el acuerdo como un ideal regulativo es una consecuencia natural de la fe republicana en la deliberación y en la igualdad política. La ciudadanía es una condición para la deliberación política, y la norma de igualdad política tiene consecuencias para las formas deseables de ciudadanía. Los distintos compromisos republicanos entonces se caracterizan y determinan entre sí.

Los compromisos, a su vez, se pueden encontrar en la concepción republicana de la libertad individual y política. En esta visión, la libertad individual no consiste en la implementación, sino en la selección de fines.[93] Dicho proceso subraya la existencia de preferencias de segundo orden,[94] el valor de sobreponerse a la debilidad de la voluntad,[95] la posibi-

---

significantes, aquellas que la humanidad debería exigir, sólo se hacen o se brindan aquí por dinero»).

91. Véanse *The Federalist*, n° 12 (A. Hamilton); T. Paine, «Rights of Man», en 7 *Life of Thomas Paine* 6-7 (1792) («He abogado por el comercio ya que soy un defensor de sus efectos. Es un sistema pacífico, que funciona para unir al género humano al lograr que las naciones, así como los individuos, sean útiles entre sí»). Véase en general A. Hirschman, *The Passions and the Interests* (1973) (trad. cast.: *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, Península, 1999) (para una discusión sobre los efectos moderadores del comercio).

92. Véase Goodin, nota 14, en págs. 93-96 (para una discusión sobre el papel de la deliberación como una restricción en las preferencias racistas); nota 41 (la visión de Madison).

93. Para una reciente discusión al respecto, véanse J. Elster, nota 16, en págs. 15-26; R. Lindley, *Autonomy*, págs. 63-70 (1980); R. Young, *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*, págs. 49-62 (1986).

94. Véase el texto que acompaña las notas 22-25; Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Preference», 68 *J. Phil.* 5 (1971).

95. Véase en general Elster, «Weakness of the Will and the Free Rider Problem», 1 *Econ. & Phil.* 264 (1985).

lidad de que los fines individuales se hayan distorsionado en manos de instituciones sociales injustas y la importancia de que se incrementen las oportunidades y la información disponibles. El compromiso republicano con la libertad política es una generalización de estas ideas.[96] A pesar de estar alerta ante posibles problemas en el funcionamiento del proceso gubernamental, los republicanos conciben el proceso como un foro donde los puntos de vista alternativos y la información adicional se tienen en cuenta, en ocasiones se descubre que los problemas no son individuales, sino sistémicos,[97] se pueden reivindicar las preferencias de segundo orden y se pueden superar los problemas de acción colectiva o de debilidad de la voluntad. Como veremos, estas ideas han tenido un fuerte impacto también sobre la tradición liberal.[98]

c) *El constitucionalismo estadounidense*

Es casi indudable que tanto los elementos del pensamiento pluralista como los del republicano desempeñaron un importante papel durante el período fundacional. John Adams, por ejemplo, se mostraba por momentos escéptico ante la idea de que algo que no fuera el interés individual pudiera formar la base del comportamiento político.[99] Noah Webster escribió que «el sistema del gran Montesquieu» podría mejorarse eliminando la palabra «virtud» de *Del espíritu de las leyes* y reemplazándola por «dominio pleno de la propiedad o las tierras».[100] Patrick Henry señaló que la «piedra fundamental para la salvación política es el amor propio, que se perpetua de generación en generación en el seno de cada

96. Compárese con D. Held, nota 9, en págs. 270-273 (donde se discute la importancia de la autonomía para concepciones de la democracia en apariencia diferentes).

97. Véase H. Pitkin, nota 11, en págs. 347-349.

98. Véase el texto que acompaña las notas 152-158.

99. Véase J. Adams, «Defense of the Constitution of Government of the United States», en 6 *Works of John Adams*, 130-131, 206-208 (C.F. Adams, ed., 1851).

100. Véase Webster, «An Examination into the Leading Principles of the Federal Constitution», en *Pamphlets on the Constitution of the United States*, pág. 59 (P. Ford, comp., 1888). Pero véase «Letter of Richard Henry Lee to Henry Laurens», en 2 *Letters of Richard Henry Lee* 62-63 (J. Ballagh, ed., 1914) (para una crítica a «¡Los Mandevilles entre vosotros que se ríen de la virtud, y que con un alarde vano y ostentoso de palabras harán que del vicio derive el bien común!»).

ser humano y se manifiesta en cada acto [...] Cuando consultamos el bien común, consultamos el nuestro propio».[101]

Más importante aún es que la mayor parte del trabajo de Madison, en especial *El Federalista* n° 10, refleja escepticismo con respecto a los elementos importantes del pensamiento clásico republicano. Así, Madison creía que una república pequeña sería dividida por las luchas faccionarias, lo cual pondría en peligro tanto los derechos privados como el bien público.[102] Hamilton expresó opiniones similares.[103] De hecho, los rasgos centrales del pensamiento expresado por los padres fundadores se caracterizaban por los miedos ante las consecuencias de la descentralización y la participación generalizada de los ciudadanos,[104] la falta de entusiasmo por la igualdad material,[105] la creencia en las ventajas sociales y económicas que ofrecía una república comercial y un reconocimiento completamente moderno de que el interés individual es con frecuencia la razón principal del comportamiento político. En dichas ideas podemos encontrar un rechazo hacia los rasgos centrales del republicanismo tradicional.

Al mismo tiempo, es casi indudable que los elementos del pensamiento republicano desempeñaron un papel destacado durante el período fundacional.[106] Por ejemplo, los padres fundadores no abandonaron la creencia republicana tradicional en el gobierno deliberativo y la necesidad de la virtud cívica. Primero, y quizá primordialmente, los padres fundadores recalcaron que su sistema probablemente atraería y engendraría representantes con la misma virtud que los ciudadanos republica-

101. J. Elliot, *The Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, págs. 164-232 (1888); véase *ibid.* en págs. 536-537.

102. Véase *The Federalist*, n° 10 (J. Madison).

103. *The Federalist*, n° 9, 12 y 71 (A. Hamilton).

104. Nótese el argumento de Madison de que el rasgo distintivo de los gobiernos estadounidenses era «*la exclusión total del pueblo en su capacidad colectiva*» de los procesos gubernamentales. *The Federalist*, n° 63, en pág. 387 (J. Madison) (C. Rossiter, ed., 1961) (cursivas en el original).

105. Véanse *The Federalist*, n° 10 (J. Madison); J. T. Main, nota 70, en págs. 261-263.

106. La descripción que se ofrece en el texto es polémica. Para una discusión general, con frecuencia desde perspectivas contrapuestas, véanse J. G. A. Pocock, nota 3; G. Wood, nota 3; Ackerman, nota 6; R. Dahl, nota 5; Diamond, «Ethics and Politics: The American Way», en *The Moral Foundations of the American Republic*, pág. 75 (R. Horwitz, comp., 1986). Considérese también la visión de que los «debates de la Convención de Filadelfia son famosos por constituir el poder más alto que la teoría humanista cívica haya alcanzado alguna vez en la práctica». Pocock, «Cambridge Paradigms and Scottish Philosophers», en *Wealth and Virtue*, pág. 239 (I. Hont y M. Ignatieff, comps., 1983).

nos. Sobre todo, la concepción de la representación sostenida por Madison incorporaba rasgos importantes del pensamiento republicano tradicional. De esta manera, *El Federalista* nº 10 resalta la capacidad de una república extensa para conseguir representantes con espíritu público que actúen por encima de los conflictos que generan las presiones del electorado. Madison escribió que, en una república extensa, la representación «depur[aría] y expand[iría] las diversas visiones de lo público al tamizarlas a través de un cuerpo elegido de ciudadanos, cuya sabiduría les permite discernir con mayor precisión el verdadero interés de su país y cuyo patriotismo y amor por la justicia reducen las probabilidades de que sometan dicho interés a consideraciones temporales o parciales».[107]

La creencia en la representación deliberativa despertó un entusiasmo particular por las elecciones indirectas. Al describir el proceso electoral, Madison sostuvo que las legislaturas de los distintos Estados deberían elegir «sólo a aquellos hombres que más se hayan distinguido por sus habilidades y su virtud».[108] Y Publius manifestó un entusiasmo particular por la figura del Presidente, al sugerir «una probabilidad constante» de que la presidencia estaría en manos de figuras «destacadas por su habilidad y su virtud».[109] Es significativo que el colegio electoral fuera un cuerpo deliberativo.[110] Y en una sucesión extraordinaria de debates después de la fundación, los primeros congresos rechazaron una enmienda constitucional que les hubiera permitido a los votantes «instruír» a sus representantes sobre cómo votar. En esos debates, Madison y otros dejaron claro que la tarea de los representantes implicaba la deliberación, y que esa tarea era inconsistente con un derecho a instruir.[111]

107. *The Federalist*, nº 10, en pág. 82 (J. Madison) (C. Rossiter, ed., 1961). Esta idea, por supuesto, restringió las aspiraciones deliberativas al limitar la categoría de quienes podían participar en la deliberación política.

108. *The Federalist*, nº 64, en pág. 391 (J. Madison) (C. Rossiter, ed., 1961).

109. *The Federalist*, nº 68, en pág. 414 (A. Hamilton) (C. Rossiter, ed., 1961).

110. *Ibid.*, en pág. 412.

111. Considérese la declaración de Sherman: «[L]as palabras están pensadas para engañar al pueblo, al transmitirle la idea de que tiene derecho a controlar los debates de la Legislatura. No se puede admitir que esto es justo, porque entonces reunirse no tendría objeto. Pienso que, cuando el pueblo ha elegido a un representante, es su deber reunirse con los demás representantes de las diferentes partes de la Unión, y consultar, y estar de acuerdo con ellos sobre aquellas acciones que redunden en beneficios generales para toda la comunidad. Si debieran recibir instrucciones para actuar, la deliberación no serviría de nada [...]». 1 *Annals of Cong.* 733-745 (J. Gales, ed., 1789). Hubo en este debate una lucha entre dos concepciones del republicanismo. La primera, adoptada por las ciudades

En suma, la concepción de la representación según los padres fundadores incorporaba la tradicional fe republicana en el valor de la virtud y la deliberación en la política, además de la creencia en el acuerdo sobre un ideal regulativo.[112] El republicanismo de Madison requiere gran autonomía por parte de los representantes. No están encargados de implementar lo que sus votantes «quieren», aunque por supuesto esto tiene importancia; la tarea deliberativa requiere cierto grado de independencia. Así Madison se pronunció a favor de los grandes distritos electorales y largos períodos de servicio con el fin tanto de limitar el faccionarismo, al escindir a los representantes del electorado, como de estimular la deliberación sobre el bien general. De esta manera los padres fundadores abrigaron en especial grandes esperanzas con respecto a la Presidencia y al Senado, tuvieron poco temor de que el poder judicial quedara aislado, y fueron modestos en sus expectativas con respecto a la Cámara de Diputados, precisamente lo contrario a las expectativas y temores de los antifederalistas.[113]

---

de Nueva Inglaterra, tomó elementos de la tradición clásica y veía la autodeterminación local como un argumento a favor del derecho a instruir. La segunda, basada en los principios de Madison, veía al gobierno nacional como el ámbito para la deliberación republicana, y consideraba que el derecho local a instruir constituía una seria amenaza. Todo esto es consistente con la visión de Madison de que «[E]n nuestros Gobiernos, el verdadero poder reside en la mayoría de la Comunidad, y la invasión de los derechos privados deberá entenderse principalmente no como el resultado de los actos de gobierno contrarios al sentimiento de los electores, sino como el resultado de actos en los cuales el Gobierno es un mero instrumento de la mayoría». Madison a Jefferson, 17 de octubre de 1788, en 11 J. Madison, *Papers of James Madison*, pág. 298 (R. Rutkind y C. Hobson, eds., 1977).

112. Véase Meyers, «Beyond the Sum of the Interests», en *The Mind of the Founder: Sources of the Political Thought of James Madison*, xxiv-xxxiii (M. Meyers, comp., ed. revisada, 1981) [en adelante, *The Mind of the Founder*]. Jefferson dijo, siguiendo estas ideas, que con respecto al Senado, «tengo dos cosas en vista: que se elija a los hombres más sabios, y que gocen de total independencia una vez elegidos». 1 *Papers of Thomas Jefferson* 503 (J. Boyd, ed., 1950). Para una reciente discusión al respecto, véase Thompson, «Representatives in the Welfare State», en *Democracy and the Welfare State* (A. Gutmann, ed., 1988).

113. Véase R. Lerner, *The Thinking Revolutionary*, págs. 122-128 (1987). Nótese que Madison describió al Senado como el «gran ancla del gobierno». Madison a Jefferson, 24 de octubre de 1787. Esta interpretación institucional estaba estrechamente vinculada con una posición sustancial y polémica: el deseo de lograr protección contra ciertas formas de redistribución de la riqueza. En el pensamiento de los padres fundadores, la creencia en la deliberación, el temor al faccionarismo y la protección de los derechos de propiedad

Sin embargo, el pensamiento republicano clásico no se circunscribía al ámbito exclusivo de la concepción madisoniana de la representación. Se suponía que el acto mismo de dictar una Constitución dependía de la capacidad de la sociedad como un todo para obrar a favor de un interés común. La decisión de redactar y aprobar una Constitución que estuviera al servicio de un interés a largo plazo requería un alto grado de virtud republicana; y esa decisión involucraba a la ciudadanía en general.[114]

Los padres fundadores enfatizaron de manera más general la necesidad de que la ciudadanía como un todo fuera virtuosa. Así, en la Convención Ratificadora de Virginia, Madison declaró: «Me baso en este gran principio republicano, que el pueblo posee virtud e inteligencia para elegir a hombres con virtud y sabiduría. ¿No hay virtud entre nosotros? Si no la hay, estamos en una situación lastimosa. Ninguna limitación teórica, ninguna forma de gobierno, puede darnos seguridad. Suponer que cierta forma de gobierno nos asegurará la libertad o la felicidad sin que el pueblo posea ninguna virtud es una idea quimérica. Si hubiese suficiente virtud e inteligencia en la comunidad, se las utilizará al seleccionar a estos hombres; para que no dependamos de su virtud o depositemos nuestra confianza en los gobernantes, sino en el pueblo que debe elegirlos».[115] Es aún más sorprendente que Madison insinuara que los gobiernos republicanos exigen más virtud de sus ciudadanos que «cualquier otra forma».[116] En este sentido, la creencia misma en la representación virtuosa provenía de cierto optimismo con respecto a la ciudadanía.

Lo que surgió es, en varios sentidos, un híbrido. La teoría política consagrada en la Constitución estadounidense contenía elementos antagónicos. En primer lugar, la concepción de la naturaleza humana de los

---

existentes estaban íntimamente relacionados. Véase Madison, «Property and Suffrage: Second Thoughts on the Constitutional Convention», en *The Mind of the Founder*, nota 112, pág. 501. Pero la alianza es sólo eventual. En el período del New Deal, por ejemplo, la creencia en la representación deliberativa estaba relacionada con una posición sustantiva totalmente distinta. Véase Sunstein, «Constitutionalism After the New Deal», 101 *Harv. L. Rev.* 421 (1987) (para una discusión sobre la creencia en la deliberación y las nuevas teorías institucionales y sustantivas durante el New Deal).

114. Este punto adquiere importancia, quizá demasiada, en Ackerman, «The Storrs Lectures: Discovering the Constitution», 93 *Yale L. J.* 1013 (1984). Sería por supuesto un error poner demasiado énfasis en el carácter democrático del proceso de ratificación, el cual excluyó a grandes categorías de ciudadanos.

115. J. Elliot, *The Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, págs. 536-537 (1888).

116. Véase *The Federalist*, nº 55, en pág. 346 (J. Madison) (C. Rossiter, ed., 1961).

padres fundadores reunía ciertos elementos del republicanismo clásico con una figura antagónica emergente, los grupos de interés. Así, Publius escribió que «[l]a suposición de que la naturaleza humana es universalmente corrupta es un error de razonamiento político no mucho menor que la suposición de que es universalmente recta».[117] En el mismo sentido, declaró que «[a]sí como el grado de corrupción que existe en el género humano hace necesario que se ejerza cierto nivel de prudencia y suspicacia, de la misma manera hay otras cualidades en la naturaleza humana que justifican cierto nivel de estima y confianza».[118] En relación con estas consideraciones, las interpretaciones del período fundacional puramente pluralistas[119] están lejos de ser correctas.

En segundo lugar, la concepción federalista de la representación se encaminó hacia una posición intermedia entre el enfoque burkeano y el pluralista. Un rasgo crítico del pensamiento del período fundacional es una creencia en la capacidad deliberativa de los representantes y la necesidad de aislar a los funcionarios públicos de las presiones del electorado para promover el desempeño de sus tareas deliberativas. Al mismo tiempo, sin embargo, los padres fundadores eran muy conscientes de la necesidad de asegurar cierto control por parte del pueblo, y así incorporaron al sistema mecanismos de control para el electorado.[120]

En tercer lugar, las instituciones básicas de la Constitución —los frenos y contrapesos, el bicameralismo, el federalismo, y un sistema de derechos— también fueron el resultado de la fusión de elementos republicanos y pluralistas. El sistema de frenos y contrapesos permitió que «la ambición [...] contrarrestara a la ambición»;[121] así *El Federalista* nº 51 sugiere que el interés individual se canalizará de tal forma que protegerá a la ciudadanía como un todo. Los frenos y contrapesos también aumentarían la probabilidad de que haya deliberación en el gobierno. El requisito de acuerdo entre las tres ramas[122] funcionaría como

117. *The Federalist*, nº 76, en pág. 458 (A. Hamilton) (C. Rossiter, 1961).

118. *The Federalist*, nº 55, en pág. 346 (J. Madison) (C. Rossiter, 1961).

119. Véanse, por ejemplo, R. Dahl, nota 5, en págs. 4-32 (1956); Bork, «Neutral Principles and Some First Amendment Problems», 47 *IND. L.J.* 1, 2-3 (1971).

120. Véase *The Federalist*, nº 57, en pág. 351 (J. Madison) (C. Rossiter, ed., 1961) (el «método electivo para buscar gobernantes es la política característica del gobierno republicano»).

121. *The Federalist*, nº 51, en pág. 322 (J. Madison) (C. Rossiter, ed., 1961); véase también Amar, «Of Sovereignty and Federalism», 96 *Yale L. J.* 1425 (1987).

122. Véase Sunstein, nota 113, en págs. 434-437.

un freno al faccionarismo y a la representación de intereses individuales, a la inestabilidad y al riesgo de que el gobierno tome un rumbo en particular sin haber realizado un análisis exhaustivo de las consecuencias.

De manera similar, el sistema federal fue diseñado para asegurar que «[l]os distintos gobiernos se controlarán mutuamente».[123] Los celos mutuos funcionarían como protección para la ciudadanía ante las invasiones gubernamentales. Al mismo tiempo, el sistema federal garantizaría una arena para la autodeterminación ciudadana y promovería la diversidad y la sensibilidad. El importante papel adjudicado a los Estados miembros brindó un ámbito en donde satisfacer la creencia republicana tradicional en las repúblicas pequeñas. Es verdad que gran parte del pensamiento federalista se basaba en un rechazo de la creencia republicana tradicional en las democracias locales; sin embargo, la Constitución que surgió garantizó un espacio para la autodeterminación a través del sistema federal. De tal manera, se perfeccionó y complementó a las instituciones nacionales.

Además, el sistema de frenos y contrapesos, el bicameral y el federalista respondían a una interpretación central del republicanismo por la cual el desacuerdo puede ser una fuerza creadora.[124] Las instituciones nacionales se establecieron para asegurar cierto grado de competencia y diálogo; el sistema federal generaría tanto experimentación como controles mutuos. Con todos estos elementos, el marco constitucional creó una especie de democracia deliberativa, con la representación madisoniana a nivel nacional, salvaguardas contra el faccionarismo y la representación de intereses propios, y oportunidades para la autodeterminación local a través del sistema federal.[125]

123. *The Federalist*, nº 51, en pág. 323 (J. Madison) (C. Rossiter, ed., 1961).

124. Véase *The Federalist*, nº 70, en págs. 426-427 (A. Hamilton) (C. Rossiter, ed., 1961) («las diferencias de opinión [...] promueven la deliberación»); 2 J. Story, *Commentaries on the Constitution*, págs. 547-558 (1833) (donde se resaltan formas en las cuales el bicameralismo promueve la deliberación y reduce el faccionarismo); J. Wilson, «Lectures on Law», en 1 *The Works of James Wilson*, págs. 290-292, 414-415 (R. McCloskey, comp., 1967) (donde se resalta cómo el bicameralismo fortalece la deliberación y multiplica las vías de acceso al gobierno); compárese con Michelman, nota 6 (donde se resaltan el diálogo y la pluralidad como compromisos republicanos).

125. Véase Bessette, «Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government», en *How Democratic is the Constitution?*, pág. 102 (R. Goldwin y W. Schambra, comps., 1980). Hubo ciertas interpretaciones controvertidas sobre la propie-

Los derechos consagrados por la Constitución comparten ambigüedades similares. Muchos de los derechos constitucionales originales establecen esferas de autonomía individual protegidas de las interferencias por parte del gobierno; dichos derechos se pueden justificar en términos republicanos, pero resulta más sencillo entender algunos de ellos como el fruto de las ideas lockeanas. Otros derechos están inspirados directamente en principios republicanos. El derecho al juicio con jurado es un buen ejemplo;[126] el derecho a la protección contra la usurpación de la propiedad privada se puede interpretar en términos tanto pluralistas como republicanos.[127] El derecho de asociación también entra en esta categoría.[128]

Por lo tanto, la tradición constitucional estadounidense estuvo de varias maneras influenciada en sus inicios por los rasgos del pensamiento republicano. No obstante, no queda claro a primera vista por qué este hecho debería tener relevancia para los debates constitucionales modernos. Las preguntas acerca del futuro del constitucionalismo estadounidense se podrían abordar directamente como cuestiones de teoría política. El énfasis en los elementos republicanos y pluralistas durante el período fundacional, según esta visión, sería una especie de devoción a los antepasados, que conllevaría muchos de los riesgos que implica depender de la intención de los padres fundadores para resolver problemas constitucionales.[129] Utilizar a Madison podría justificarse si el pensamiento de Madison resultara útil; pero su estatus como fundador constitucional sería irrelevante. La visión de Madison, a la luz de esta interpretación, no tendría más importancia que la de, digamos, Hegel.

---

dad privada que por supuesto formaban parte del sistema. Véase Hofstadter, «The Founding Fathers: An Age of Realism», en *The Moral Foundations of the American Republic* (R. Horwitz, comp., 1986). Sin embargo, sería enteramente posible aceptar las interpretaciones institucionales básicas del régimen original y, al mismo tiempo, darle cabida a la creencia de que la redistribución de la propiedad era deseable en una amplia variedad de escenarios. De hecho, es parte de lo que se hizo en el New Deal. Véase Sunstein, nota 113.

126. La tradición cívica, que exalta el valor de una ciudadanía educada, valoraba al jurado como un medio de inculcar virtud y promover la participación.

127. Véanse notas 61-62 (para una discusión sobre el lugar que ocupa la propiedad dentro de la tradición republicana).

128. Véase A. Amar, *The Bill of Rights: One View of the Cathedral* (borrador inédito 1988).

129. Véase, por ejemplo, Brest, «The Mistaken Quest for the Original Understanding», 60 *B.U.I. Rev.* 204 (1981).

No obstante, la importancia de Madison para el debate constitucional actual no reside únicamente en la calidad de su pensamiento. El hecho de que, en sus inicios, el régimen constitucional estadounidense se nutriera en gran medida del pensamiento republicano es una importante medida correctiva contra los enfoques que afirman representar a la tradición constitucional estadounidense pero que parten de premisas pluralistas[130] o invocan derechos prepolíticos.[131] No se puede tomar decisiones sobre la naturaleza y la orientación de una democracia constitucional en abstracto o fuera de contexto; se deben esgrimir razones. La interpretación del significado de la tradición correspondiente es siempre un importante método de crítica social;[132] la comprensión de creencias heredadas es parte inevitable del proyecto del constitucionalismo. El futuro del derecho público estadounidense depende en gran parte de cómo se interprete su tradición, un tema muy compatible con el republicanismo. Y los elementos republicanos del pensamiento de los padres fundadores merecen el crédito de haber contribuido al lanzamiento de muchas reformas que, en retrospectiva, eran altamente deseables.

Esto no implica insistir en que el derecho público estadounidense debería incorporar al pensamiento republicano aun cuando el republicanismo careciera de relevancia o atractivo contemporáneo. Existen otros aspectos del pensamiento del período fundacional —la incorporación del calvinismo, por ejemplo, y de la esclavitud y el racismo—[133] que no deberían resucitarse aun cuando los historiadores sean capaces de demostrar la firmeza de dichos compromisos durante y después del período fundacional. Pero la existencia de una tradición histórica, una tradición que ha dado resultados muy positivos, refuerza la causa a favor del resurgimiento republicano.

130. Véanse, por ejemplo, R. Dahl, nota 5, en págs. 4-32; Bork, nota 119, en págs. 2-3.

131. Véase, por ejemplo, R. Epstein, nota 31, en págs. 3-18.

132. Véanse A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, págs. 349-369 (1988) (trad. cast.: *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994) (donde se discuten formas en las cuales el razonamiento moral se desarrolla dentro de las tradiciones); Amar, nota 121, en pág. 1.426 n. 9 (para una discusión sobre la noción de un «pasado aplicable»); M. Walzer, nota 47.

133. Véanse D. Bell, *And We are not Saved* (1987); A. Norton, *Alternative Americas* (1987).

II. La diversidad de enfoques republicanos

a) *Un catálogo*

He presentado una serie de compromisos con los cuales a menudo se asocia al republicanismo. No obstante, el pensamiento republicano se ha manifestado de varias formas, y existen grandes divergencias entre ellas. En su versión más clásica, el pensamiento republicano distinguía claramente entre los intereses públicos y privados, y veía en la vida pública una oportunidad para abandonar o subordinar intereses privados con el fin de promover el bien público. Dichas interpretaciones son las que crean distinciones más rígidas entre los intereses privados y el bien público;[134] las diferencias prepolíticas constituyen una base inadmisible para la resolución de controversias políticas. Las interpretaciones de este tipo dependen de la expectativa de que los ciudadanos abandonen por completo su identidad individual al ingresar en la política. Esta expectativa, construida a partir de un deseo natural de defenderse contra la distorsión de la política en manos del interés privado, no es por supuesto para nada realista. Pero la dificultad es más profunda. La noción de que, por ejemplo, los grupos desaventajados deben dejar sus intereses de lado en el proceso político parece eliminar casi toda probabilidad de que los resultados sean justos. El universalismo no debería entenderse como un deseo de borrar las diferencias sociales en la política. La deliberación se debilita, no se potencia, cuando existe una expectativa de que los individuos y grupos con diversos condicionamientos expresen la misma opinión.

Otras formas de pensamiento republicano son militaristas y heroicas: asocian el comportamiento político con la guerra y ponderan en la política las características que se valoran en el campo de batalla.[135] Según esta formulación, la vida política se admite como un medio para escapar de la rutina de la vida cotidiana y alcanzar una especie de inmortalidad.[136]

134. Véanse, por ejemplo, H. Arendt, nota 37, en págs. 250-255; J. G. A. Pocock, nota 3, en págs. 67-71, 199-211, 431-432.

135. Véanse H. Arendt, *The Human Condition* (1963) (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998); H. Pitkin, nota 1 (para una discusión sobre Machiavello); J. G. A. Pocock, nota 3, en pág. 201; Pocock, «Ideological Context», nota 66, en págs. 18-19 («[l]a rigurosa ecuación entre la portación de armas y la capacidad cívica es uno de los legados más perdurables que Machiavello les ha dejado a los pensadores políticos que lo sucedieron»); Pocock, «Argument and Carácter», nota 61, en págs. 54-55.

136. Pocock, «Argument and Character», nota 61, en pág. 54.

Aquí se puede observar la estrecha relación, tanto metafórica como literal, que existe entre el republicanismo y el militarismo, y en varios niveles. Es en los tiempos de guerra cuando la virtud republicana, así entendida, se exhibe con mayor intensidad; es la guerra la que tiende a unir a la ciudadanía en la prosecución del bien público; y es la guerra la que puede servir como modelo, aun en los tiempos de paz, para la subordinación de los intereses privados al bien general. El uso de metáforas de ese tipo como procedimiento para convocar y unir a la ciudadanía es habitual en la vida política moderna.[137] Pero los esfuerzos por comparar la política con la guerra tendrán con frecuencia consecuencias no deseadas.[138]

Asimismo, el republicanismo clásico no cuestionaba las jerarquías sociales rígidas, ponía un gran énfasis en el papel de la tradición, y algunas veces se erigía sobre concepciones orgánicas del Estado compartidas por los miembros de diferentes clases sociales.[139] Las interpretaciones de este tipo son por supuesto incompatibles con la creencia moderna de eliminar (al menos algunas) jerarquías de estatus; de hecho, es difícil conciliarlas con el compromiso propio de los republicanos con la igualdad política.

Existen otras formas de republicanismo que son extremadamente racionalistas, incluso cartesianas.[140] Aquí el énfasis en la deliberación tiene como objeto permitir que los ciudadanos trasciendan sus impulsos físicos, eliminen sus lazos afectivos y todo tipo de empatía y aseguren el dominio de la razón, en un sentido restringido, dentro de la política.[141] Las formas del pensamiento republicano que valoran el militarismo y la superación de las inclinaciones físicas, restando valor a la esfera privada por

137. La Guerra contra la Pobreza del presidente Johnson y la respuesta del presidente Carter a la crisis energética son ejemplos llamativos de la historia reciente.

138. Existe aquí también una cuestión de género: la metáfora militar tradicionalmente se utilizó para excluir a las mujeres. Véase H. Pitkin, nota 1, en pág. 4 (donde se sugiere que Machiavello era «a la vez un republicano y algo parecido a un protofascista»).

139. Véase la discusión sobre Aristóteles en J. G. A. Pocock, nota 3, en págs. 66-80; véase también J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*, pág. 5 (1982).

140. Véase H. Arendt, nota 135, en págs. 86-110 (para una discusión sobre la cuestión social); véanse también Pitkin, nota 52, en págs. 334-338 (para una crítica a Arendt); R. Bernstein, *Philosophical Profiles* (1985) (*id.*); compárese J. Habermas, *Reason and the Rationalization of Society*, págs. 273-338 (1985) (para un énfasis del posible papel de la razón en la creación de normas sociales) con I. Balbus, *Marxism and Domination* (1983) (donde se critica a Habermas por su excesivo racionalismo).

141. Esta visión se encuentra por supuesto relacionada con una interpretación de Kant. Véase C. Taylor, «Kant's Theory of Freedom», en *Philosophy and the Human Sciences*, pág. 318 (1985).

considerarla parte de la «naturaleza», con frecuencia se acompañan de una cierta misoginia.[142] La exclusión de las mujeres de la política, un rasgo típico de los regímenes republicanos, es una consecuencia de ideas de este tipo. Pero es probable que el intento de eliminar los lazos afectivos, o incluso la ira, del proceso político sea contraproducente, y en todo caso producirá consecuencias no deseadas. Así, existen otras versiones del pensamiento republicano que son bastante menos cartesianas y que también intentan desarrollar concepciones de la política libres de cuestiones de género y de otras jerarquías injustas.[143] Algunas formas de republicanismo no proporcionan ninguna división clara entre los intereses públicos y privados, e intentan canalizar el interés individual de tal forma que promueva el bien común.[144]

b) *El republicanismo liberal*

Mucho de lo que se ha escrito en los últimos tiempos sobre historia constitucional se centra en una supuesta tensión entre liberalismo y republicanismo.[145] El argumento básico es que antes de la redacción de la Constitución predominaban los principios republicanos. Y el período fundacional reflejó un conflicto entre las dos ideologías, del cual el liberalismo salió victorioso; tras la ratificación de la Constitución, la nación entró en un período de liberalismo en el cual los principios republicanos tuvieron como mucho un papel secundario.[146] Existe una gran polémica

142. Véanse nota 138; H. Pitkin, nota 1, en pág. 5 («Desde los ideales políticos de la antigua Atenas hasta su reciente resurgimiento de la mano de Hannah Arendt, el activismo republicano parece estar ligado al heroísmo "masculino" y a la gloria militar, y desdeñar lo doméstico, lo privado, lo personal y lo sensual»); G. Lloyd, *The Man of Reason* (1984); J. Elshtain, *Public Man, Private Woman* (1981).

143. Véanse B. Barber, *Strong Democracy*, págs. 198-203, 233-244 (1984); H. Pitkin, nota 1, en págs. 300-304.

144. Véanse también Ackerman, nota 6; Skinner, «The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives», en *Philosophy in History*, pág. 193 (R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, comps., 1984).

145. Véase, por ejemplo, Horwitz, «Republicanism and Liberalism in American Constitutional Thought», 29 *WM. & Mary L. Rev.* 57 (1987). Sin embargo, véase Kloppenberg, nota 39 (donde se sostiene que los campesinos eran a la vez liberales y republicanos).

146. Véase G. Wood, nota 3; véase también J. Appleby, *Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the 1790's* (1984).

en torno a las dimensiones y el momento exactos de la victoria del liberalismo sobre el republicanismo;[147] pero esta cronología básica representa gran parte del consenso histórico actual.

Hay algo que decir a favor de esta posición. Algunas formas de pensamiento liberal son inconsistentes con los principios básicos del republicanismo. La libertad se ve sólo como un mecanismo de protección contra la esfera pública; limitan el papel del gobierno a la prevención del uso de la fuerza y el fraude; las preferencias y derechos de propiedad actuales se consideran exógenos a la política; se le adjudica poco valor a la igualdad política o económica; se le resta importancia al papel de la deliberación y la virtud; y se considera que el objetivo del Estado consiste en proteger los intereses individuales, en un sentido restringido.[148] Las perspectivas de este tipo están en el polo opuesto del republicanismo de, por ejemplo, Benjamin Rush, y las perspectivas de Rush están en pugna con las formas de republicanismo que aquí se describen.[149] También existe un grave conflicto entre los rasgos jerárquicos del republicanismo clásico y el pensamiento liberal, que exalta la capacidad individual para romper con los roles tradicionales.

Además, el pensamiento antifederalista se unificó, aunque de forma un tanto dispersa, en sus temores ante el desarrollo comercial,[150] la creencia en la virtud cívica y el deseo de alcanzar la igualdad y la autodeterminación local. En todos estos puntos los federalistas se mostraban como feroces oponentes.[151] Y no cabe ninguna duda de que el programa básico de los federalistas fue el que en última instancia se reivindicó.

147. Véanse J. Diggins, *The Lost Soul of American Politics* (1984); J. G. A. Pocock, nota 3, en págs. 333-552; G. Wood, nota 3; Kramnick, «Republican Revisionism Revisited», 87 *AM. HIST. REV.* 629 (1982); Banning, nota 3.

148. Algunas de estas ideas se pueden encontrar en T. Hobbes, *Leviathan* (M. Oakeshott, ed., 1946) (trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 2002). Sin embargo son los críticos del liberalismo, y no los liberales mismos, quienes con mayor frecuencia presentan al liberalismo de esta manera. Véase M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) (trad. cast.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000); R. Unger, *Knowledge and Politics* (1975).

149. Véase Rush, «A Plan for the Establishment of Public Schools and the Diffusion of Knowledge in Pennsylvania» (Philadelphia, 1786), en 1 *American Writing During the Founding Era 1760-1805* (C. Hyneman y D. Lutz, comps., 1983).

150. Es importante observar, sin embargo, que al comienzo la creencia en el desarrollo comercial y el mercado privado era un ataque deliberado contra el gobierno aristocrático. Véase A. Hirschman, nota 91.

151. Véase J. T. Main, nota 70, en págs. 10-11, 132, 170, 249-281.

La oposición entre el pensamiento liberal y el republicano en el contexto del período fundacional es, sin embargo, en gran medida falsa. Sólo a partir de una caricatura de la tradición[152] puede pensarse el liberalismo como antónimo de las formas de republicanismo presentes durante el período constitucional. Para dicha caricatura, se seleccionan las formas de liberalismo que son relativamente marginales —el individualismo posesivo o el neolockeanismo moderno— y se las presenta como las formas representativas y fundamentales. No obstante, la mayoría de los grandes pensadores liberales no consideraban los intereses como prepolíticos. De hecho, exaltaban la deliberación y el debate,[153] y la capacidad del diálogo político como medio para lograr mejores resultados y para reducir las disparidades de poder injustificadas. De la misma manera, es un gran error sugerir que los pensadores liberales creían que las amenazas sólo provenían de las intrusiones gubernamentales y que no había derecho a protegerse del poder privado.[154] Los pensadores liberales han estado atentos a las amenazas planteadas tanto por el poder público como por el privado y han procurado diseñar sistemas que limiten ambos tipos de amenazas.[155] No deberíamos olvidar que el propósito original del contrato social era redistribuir la seguridad.[156] Ciertos aspectos de *La teoría de la justicia* de Rawls[157] propugnan enfáticamente estos rasgos de la tradición

152. C. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (1975); véanse Simon, «The New Republicanism: Generosity of Spirit in Search of Something to Say», 29 *Wm. & Mary L. Rev.* 83 (1987); White, «The Studied Ambiguity of Horwitz's Legal History», 29 *Wm. & Mary L. Rev.* 101 (1987); compárese con Herzog, «As Many As Six Things Before Breakfast», 75 *Calif. L. Rev.* 609 (1987) (donde se critican varias caricaturas del liberalismo).

153. Véanse, por ejemplo, J. Mill, *Considerations on Representative Government* (1861) (trad. cast.: *Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 1985); J. Mill, *Principles of Political Economy* (1848 y reimpresión fotográfica 1965) (trad. cast.: *Principios de economía política*, México, FCE, 1943); J. Rawls, nota 17; W. Bagehot, *Physics and Politics* (J. Barzun, ed., 1948) (donde se analiza el «gobierno por debate»); E. Barker, *Reflections on Government*, págs. 67-68 (1942); J. Dewey, *The Public and its Problems*, págs. 143-184 (1946); S. Holmes, nota 2, en págs. 141-144.

154. Esto es lo que sugieren muchos críticos del liberalismo, incluyendo, por ejemplo, a C. Mackinnon, *Feminism Unmodified*, págs. 32-45 (1987) y M. Kelman, *A Guide to Critical Legal Studies* (1987).

155. Véanse J. Rawls, nota 17; Holmes, «Liberal Guilt: Some Theoretical Reflections on the Welfare State», en *Responsibility, Rights and Welfare* (D. Moon, comp., 1988).

156. Véase Holmes, nota 155.

157. Véase J. Rawls, nota 17; véase también N. Rosemblum, nota 9, en págs. 152-186

liberal, y representan gran parte del interés contemporáneo que suscita el pensamiento republicano.[158]

Algunos elementos de la tradición liberal muestran un alto grado de compatibilidad con las concepciones republicanas de la política. Al poner el acento en la posibilidad de que la política pública surja de la deliberación, en la igualdad política, en la ciudadanía, en los efectos beneficiosos de la publicidad, el republicanismo y el liberalismo parecen tener una sola voz. En ambos sistemas, además, el requisito de neutralidad o impersonalidad,[159] en un sentido particular, desempeña un papel importante. La noción de neutralidad se presta fácilmente a malentendidos, y de hecho criticarla se ha convertido en una moda.[160] Estas críticas se justifican cuando la noción se basa en una teoría sustantiva desarticulada que niega su propio estatus sustantivo,[161] implica la preservación irreflexiva de todas las preferencias actuales o de la distribución actual de la riqueza y los derechos de propiedad, o sugiere la posibilidad de desarrollar una teoría social compleja sin realizar juicios de

---

(para una discusión sobre la habilidad del liberalismo para incorporar, entre otras cosas, algunos objetivos de los críticos comunitaristas del liberalismo).

158. Los requisitos de la posición originaria de Rawls, véase J. Rawls, nota 17, se superponen entonces con los principios republicanos básicos descritos arriba. El velo de ignorancia asegura que el interés individual, como se lo entiende habitualmente, no será la fuerza motriz del criterio político; puesto que los actores políticos representan a todos, se elimina la naturaleza distorsionante del interés. El propósito de la posición originaria no es asegurar que los actores políticos se despersonalicen, sino permitirles que gocen de perspectivas múltiples. Véase Okin, nota 80.

El velo de ignorancia también garantiza cierto grado de igualdad política, y la creencia en el universalismo y en la ciudadanía son centrales en la teoría de Rawls. Considérese la sección 54 de *Teoría de la justicia*, donde Rawls discute la regla de la mayoría en, algo que llama la atención, términos madisonianos y se pronuncia en franco rechazo al pluralismo de grupos de interés. J. Rawls, *ibid.*, en págs. 356-362.

159. Véase J. G. A. Pocock, nota 3, en págs. 226-227 (el término *liberta* «denota un estado de la cuestión en el que cada ciudadano se involucra con la mayor plenitud posible en el proceso de toma de decisión, y [...] uno en el que las leyes, no los hombres, son supremas y el individuo recibe los beneficios sociales que le corresponden de manos de una autoridad pública impersonal y no de individuos»).

160. Véase, por ejemplo, C. Mackinnon, nota 154, en págs. 164-166. Véase en general Minow, «The Supreme Court, 1986 Term —Foreword: Justice Engendered», 101 *Harv. L. Rev.* 10 (1987).

161. Véanse Lochner v. New York, 198 U.S. 45 (1905); Plessy v. Ferguson, 163 U.S. 537 (1896); Wechsler, «Toward Neutral Principles of Constitutional Law», 73 *Harv. L. Rev.* 1 (1959).

valor.[162] Pero esta noción parece más plausible si la abordamos en términos más modestos, como una noción que requiere a) que ciertas consideraciones no se tomen en cuenta y b) que los actores políticos justifiquen los resultados sociales o las desviaciones de la norma con razones de índole pública. El requisito de excluir ciertas consideraciones —como la religión o la filiación política— es el ejemplo más conocido del primer requisito; gran parte del derecho constitucional es producto del segundo.[163]

De acuerdo con esta visión, la neutralidad republicana requiere la aplicación consistente de la teoría sustantiva apropiada, o incluso la aplicación consistente de una teoría sustantiva propia del orador. Esta idea está íntimamente vinculada con la creencia republicana en la igualdad política. El requisito de consistencia o generalización, eje de las nociones de neutralidad, constituye un notable principio en defensa de la igualdad ante la ley.[164] El grado de restricción impuesto por este principio es por supuesto un tema polémico y difícil; pero sería un grave error desechar la idea por completo, o intentar eliminar su antónimo, la parcialidad o el prejuicio. Si se eliminaran dichas nociones, sin duda surgirían ideas similares planteadas con leves diferencias discursivas.[165] Consideremos la idea de que las teorías del desarrollo moral son parciales (en el sentido de no imparciales) porque se basan en modelos masculinos,[166] o que gran parte de la legislación sobre discriminación sexual contiene un referente masculino.[167]

Tanto en los sistemas liberales como en los republicanos, además, el interés individual no es base suficiente para sustentar resultados políticos. En ambos sistemas, los «derechos» no son supuestos prepolíticos, sino el producto (en algunos casos con estatus constitucional) de un proceso de-

162. Véase Sunstein, «Lochner's Legacy», 87 *Colum. L. Rev.* 874 (1987).

163. Véase Sunstein, «Naked Preferences and the Constitution», 84 *Colum. L. Rev.* 1689 (1984).

164. Véase Railway Express Agency v. New York, 336 U.S. 106, 111-115 (1949) (Juez Jackson, en concurrencia).

165. Compárese con J. Habermas, nota 58, en págs. 336, 294 (donde se critica los enfoques que destacan las relaciones ineludibles entre el conocimiento y el poder por no brindar «ninguna explicación sobre su propia postura», y por estar «obligados a asumir una posición de autonegación relativista» y la incapacidad de «explicar los fundamentos normativos de su propia retórica»).

166. C. Gilligan, *In a Different Voice* (1982).

167. Véase, por ejemplo, C. Mackinnon, nota 154, en págs. 32-45.

liberativo que funciona de manera adecuada. En ambos sistemas, la justicia social no requiere que uno «sea un "nadie" despersonalizado», sino que uno intente «pensar desde el punto de vista de todos los demás».[168] Las formas más colectivistas del pensamiento republicano[169] se contraponen a las versiones más atomistas del liberalismo;[170] los pensadores republicanos que defienden las jerarquías tradicionales rechazan el énfasis liberal puesto sobre la libertad política y social del individuo; pero en muchos aspectos el republicanismo y el liberalismo difícilmente pueden ser considerados antónimos. El pensamiento republicano, interpretado en una cierta forma, es un elemento destacado de la tradición liberal.

La elaboración y defensa del republicanismo liberal es en verdad una enorme tarea, pero es posible describir algunas de sus fuentes de interés. El republicanismo liberal responde a una interpretación de la libertad según la cual ésta implica mantener una distancia crítica y de análisis de los fines. Para el pensamiento republicano, ésta es una concepción plausible de la libertad individual y colectiva; la libertad política reside en la autodeterminación colectiva;[171] aunque la participación política no es la única clase de vida buena para los seres humanos, intenta proporcionar mecanismos que permitan el control ciudadano y la autodeterminación local.

Al mismo tiempo, los republicanos liberales temen el poder público, e imponen numerosas restricciones al funcionamiento de la esfera pública. Tanto los derechos individuales como los diseños institucionales se entienden, sin embargo, como el resultado de un proceso deliberativo que funcione adecuadamente. El republicanismo liberal responde de forma simultánea a los posibles abusos de poder tanto público como privado; supone que la esfera privada está compuesta por decisiones públicas, pero esta apreciación nada sorprendente se convierte en un motivo no para eliminar, sino para preservar las restricciones que pesan sobre el gobierno. El republicanismo liberal intenta limitar las disparidades de influencia política que existen entre varios grupos, incluyendo a los negros y blancos y a los ricos y pobres. A este respecto, el republicanismo esta-

168. Okin, nota 80; compárese con City of Cleburne v. Cleburne Living Center, 473 U.S. 432, 455 (1985) (Juez Stevens, en concurrencia) («No puedo creer que un miembro racional de esta clase desaventajada pueda aprobar la aplicación discriminatoria de la ordenanza municipal en este caso»).

169. Véanse notas 182-187.

170. Véanse notas 147-148, 152.

171. Véase H. Pitkin, nota 1, en págs. 7, 300-304.

dounidense debe entenderse no sólo a la luz del período fundacional, con sus ocasionales estrategias de exclusión, sino también a la luz de las enmiendas de la Guerra Civil y del New Deal, con sus enfoques más inclusivos de la vida pública. Al abrazar la creencia moderna en los derechos individuales, el republicanismo liberal es capaz de incorporar concepciones sólidas y ampliamente aceptadas tanto de la libertad como de la igualdad. Y se enfrenta con los enfoques que consideran la política como una reproducción de la distribución actual del poder social, que no cuestionan las preferencias presentes o que le restan importancia a las funciones deliberativas de la política, y que niegan la posibilidad de dirimir disputas sociales con soluciones aceptables de forma general.

Con esbozar brevemente estos puntos, o sugerir que los actores políticos deberían «pensar desde el punto de vista de todos los demás», no se le ponen límites precisos a la categoría de enfoques permitidos, y menos aún se resuelven problemas específicos. La inmensa tarea que resta para el futuro consiste en puntualizar cuáles son las consecuencias del republicanismo, entendido correctamente, para la teoría social y la reforma legal. Dicha tarea tiene tres componentes. El primero es generar el mecanismo, o el punto de vista, apropiado como base para desarrollar principios de justicia social; el segundo es describir estos principios, una vez realizado el primer paso; el tercero es describir las instituciones y los derechos con los cuales implementar los principios correspondientes.

Se han realizado esfuerzos notables por rescatar algunos principios con los que se compromete el republicanismo. Así pues, las interpretaciones utilitaristas, comprometidas con el universalismo, realizan un intento deliberado por considerar las perspectivas de todos los demás.[172] Otras teorías, que le asignan un lugar central a la deliberación y a la igualdad política, intentan basar ciertas restricciones sustanciales en las ideas de diálogo neutral[173] y comunicación no distorsionada.[174] El enfoque propio de Rawls, por supuesto, descansa sobre la idea de la posición originaria, en un intento por asegurar que esos principios de justicia en proceso de

172. Véase, por ejemplo, R. Hare, *Moral Thinking: its Levels, Method and Point*, págs. 107-116 (1981).

173. Véase B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, págs. 10-12, 327-348 (1980) (trad. cast.: *La justicia social en el estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993).

174. Así lo ha planteado Habermas en varias ocasiones. Véase, por ejemplo, J. Habermas, nota 58, en págs. 294-326.

desarrollo no estén sometidos a la influencia de factores que son irrelevantes desde el punto de vista moral.[175]

Sería absurdo intentar analizar aquí estos diversos enfoques, que debido a su diversidad se superponen en aspectos importantes al republicanismo liberal tal y como se presenta en este trabajo. Desde la perspectiva republicana, sin embargo, algunas de las dificultades que revelan estos enfoques son evidentes. En las interpretaciones utilitaristas, las preferencias actuales se utilizan de muchas maneras como variables exógenas, un enfoque totalmente ajeno al republicanismo.[176] Además, no queda claro que para la perspectiva republicana la «neutralidad» entre concepciones antagónicas de la vida buena sea siempre deseable[177] aun cuando las instituciones gubernamentales[178] pudieran alcanzar dicha neutralidad. Asimismo, es extremadamente dudoso que la noción de neutralidad, al menos como la entienden algunos, pueda generar restricciones sustantivas que pesen sobre los resultados políticos.[179] Para esclarecer la noción de «distorsión» en la comunicación y explicar su papel en las teorías de la justicia social en desarrollo,[180] es necesario realizar un arduo trabajo. Por sí solo, el concepto depende de un caso ideal con un alto grado de ambigüedad.

Para los republicanos, el problema de la posición originaria como pauta para diseñar instituciones políticas o como ideal político[181] radica

175. Véase J. Rawls, nota 17, en págs. 17-22.

176. Véase J. Elster, nota 16, en págs. 109-140. Se puede, sin embargo, encontrar formas del utilitarismo donde esto no ocurre. Véase, por ejemplo, J. Ridley, *Liberal Utilitarianism* (1988).

177. Véase Sunstein, «Legal Interference with Private Preferences», 53 *U. Chi. L. Rev.* 1129 (1986). La «neutralidad» a la que se refieren las notas 160-169 y el texto que las acompaña es una restricción mucho mas débil.

178. Véase West, «Liberalism Rediscovered: A Pragmatic Definition of the Liberal Vision», 46 *U. Pii. L. Rev.* 673 (1985) (para una discusión sobre el liberalismo de Dewey).

179. Fishkin, «Can There Be a Neutral Theory of Justice?», 93 *Ethics* 348 (1983) (para un argumento en contra del uso de la neutralidad como base de la teoría social).

180. Lukes, «Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason», en Habermas, *Critical Debates*, págs. 219, 234-237 (J. Thompson y D. Held, comps., 1982) (donde se critica a Habermas por no haber llevado a cabo esta tarea).

181. Ésta no es, por supuesto, la forma en la que Rawls pretendía que se comprendiera la posición originaria. Quizá sea necesario contar con instituciones como las que se describen a continuación para lograr generar procesos y resultados reales que la posición originaria está diseñada para producir como herramienta analítica.

en que la reflexión es demasiado solitaria y no suficientemente dialógica. La función de los actores políticos es generar instituciones que promuevan la deliberación entre aquellos que ocupan distintas posiciones en la sociedad, no que reproduzcan las decisiones que tomarían quienes están libres de condicionamientos, un problema al que me refiero a continuación.

Por lo tanto, podemos sugerir que existirá una tendencia en los compromisos republicanos básicos a brindar garantías para la deliberación, incluyendo los derechos básicos de participación política; la creencia republicana en la igualdad política y en la ciudadanía generará fuertes normas antidiscriminatorias; también es probable que el republicanismo provea garantías elementales de seguridad, que tomen la forma de derechos sobre la propiedad privada y derechos mínimos de bienestar social; y los enfoques republicanos intentarán promover la deliberación entre las múltiples voces que participan del proceso político.

c) *El antirrepublicanismo*

En todas sus diversas formas, las concepciones republicanas de la política han sido objeto de enérgicas críticas. Algunos observadores han sugerido que la creencia en el gobierno deliberativo es una visión romántica y anacrónica, incompatible con la persecución del autointerés que caracteriza de manera ineludible a la vida política moderna.[182] De acuerdo con esta visión, los esfuerzos por garantizar la virtud cívica en los ciudadanos y los representantes son sencillamente impracticables, un desvío de la atención hacia estrategias de reforma más prometedoras. Una objeción relacionada con esto sugeriría que la deliberación es puramente formal y no impone ningún tipo de restricciones sustantivas sobre los resultados políticos; según esta visión, ninguna de esas restricciones es producto de la deliberación, sino de otros factores.

Otros destacan los peligros de totalitarismo que engendra la creencia republicana tradicional en la subordinación de los intereses individuales al bien común.[183] A este respecto, tengamos presente la sugerencia de

182. Posner, «The *Defunis* Case and the Constitutionality of Preferential Treatment of Racial Minorities», 1974 *Sup. Ct. Rev.* 1 (para una discusión sobre la supremacía de los intereses individuales en el proceso legislativo).

183. Véanse Herzog, nota 2; K. Sullivan, nota 2.

Benjamin Rush según la cual cada ciudadano «debería aprender que no se pertenece a sí mismo, sino que es propiedad pública. Permitámosle que aprenda a amar a su familia, pero permitámosle que aprenda al mismo tiempo que debe renunciar a ella e incluso olvidarla cuando el bienestar de su país así lo requiere [...] A partir de las observaciones realizadas, es evidente que en mi opinión es posible convertir a los hombres en máquinas republicanas. Esto es lo que debemos hacer si deseamos que cumplan adecuadamente con su parte en la gran maquinaria del gobierno del Estado».[184]

En el mismo sentido, Rousseau sugirió que el «niño recién nacido, al abrir los ojos por primera vez, debe contemplar su patria, y hasta el día de su muerte no debería posar la vista en ninguna otra cosa».[185] Dichas interpretaciones del republicanismo permiten y de hecho fomentan la imposición de una visión totalizadora de la vida social sobre la nación entera.[186] Desde este punto de vista, el pluralismo de grupos de interés parece bastante atractivo dada su predisposición a permitir la prosecución de concepciones divergentes de lo bueno. El pluralismo entendido en otro sentido —como el respeto por diversos grupos sociales, lo privado y lo público, elegir vidas diferentes— parece una alternativa especialmente deseable.

Algunas de las críticas más interesantes a las teorías republicanas provienen de quienes sienten poca simpatía por el pluralismo de grupos de interés tal como se entiende en su sentido convencional. El punto fundamental aquí es que algunas de las principales nociones de la política republicana —la política deliberativa, el universalismo y la ciudadanía— pasan por alto la persistencia de diferencias y contraposiciones entre los grupos que existen en la sociedad.[187] En una nación extensa y con diversidad de población, no hay un bien común al que se pueda llegar mediante el debate; no hay una verdad política única; en cambio hay perspectivas e intereses opuestos e irreconciliables. Según esta visión, el problema de la política moderna no es de ninguna manera que los actores políticos

184. Véase Rush, nota 149, en págs. 684, 687.

185. J. Rousseau, *The Government of Poland*, pág. 21 (1972) (trad. cast.: *Consideraciones sobre Polonia*, Madrid, Tecnos, 1989).

186. Véase J. Rawls, *The Priority of the Right* (1987) (manuscrito inédito en poder del autor).

187. Me baso aquí en gran medida en Sullivan, nota 2, y Herzog, nota 2. Véase también Minow, nota 160 (para una discusión sobre los problemas de diferenciar los diversos grupos sociales).

están imposibilitados para introducir sus intereses prepolíticos en el proceso.

Sobre todo, según esta visión, no se les debería impedir a los grupos sociales —en especial, a los desaventajados— invocar sus intereses individuales durante el proceso político. Uno de los principales fines del discurso político es permitir que dichos grupos promuevan reformas precisamente a partir de dichas acciones. La concepción de un espacio público cívico, entonces, depende de una negación de las diferencias y una creencia en la trascendencia del contexto (aspiraciones poco realistas que amenazan con impedir cambios deseables). Un enfoque que busca erradicar dichas cuestiones de la política, funcionar basándose en el mito del bien común y erradicar intereses prepolíticos conduce a resultados improductivos. ¿De qué trata la política en este tipo de sistema?[188]

Esta visión resalta las dificultades que implica basar un sistema político moderno en la creencia en la deliberación, el bien común y el universalismo. En relación con esto, uno de los problemas con las interpretaciones republicanas es que exaltan el valor de la deliberación en los procesos públicos y en el Estado, y menosprecian la necesidad de organizaciones intermedias, con frecuencia nominalmente privadas, que sirven a la vez como mecanismos de control sobre el gobierno y como arenas donde se fomentan y manifiestan las virtudes republicanas.[189] La formulación más enérgica de esta postura puede encontrarse en Tocqueville.[190]

La ciudadanía, entendida en términos republicanos, no se manifiesta sólo a través de órganos oficiales. Muchas organizaciones —incluyendo sindicatos de trabajadores, asociaciones religiosas, diversos grupos de mujeres, organizaciones de derechos civiles, grupos de voluntarios y de beneficencia y otros, que a veces buscan diferenciarse ubicándose fuera de la sociedad convencional o en contraposición a ella— canalizan algunas de las principales funciones de los sistemas republicanos. Estas funciones incluyen lograr el análisis crítico de las prácticas existentes, brindar una oportunidad para la deliberación dentro de las colectividades y ejercer la virtud cívica, entendida como la persecución de fines que no sean

188. Compárese con Pitkin, nota 52 (para un argumento en contra de la concepción de la política de Arendt en estos términos).

189. Véase N. Rosemblum, nota 9, en págs. 143-147, 155-160.

190. Véase A. de Tocqueville, *Democracy in America*, págs. 68-70, 189-193, 242-243, 520-524 (J. Mayer, ed., 1969) (trad. cast.: *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 2 vols., 1999).

aquellos guiados por el interés individual, en un sentido restringido. El problema con, al menos, algunas formas de republicanismo es que tienden a pasar por alto o menospreciar a los grupos de este tipo. Según esta visión, se necesita un enfoque más definido de la relación entre ciudadano y Estado que el provisto por las teorías republicanas.

Los antirrepublicanos de este tipo no confían en el individualismo posesivo, y se esmeran por distinguirse de los pluralistas. Muchos de ellos no están satisfechos con la distribución actual de los recursos y las oportunidades. Los pactos de grupos de interés, en la concepción pluralista, no resultan más atractivos para ellos que para los republicanos, y por los mismos motivos; simplemente reproducen la distribución actual del poder social. No obstante, la visión de este tipo de antirrepublicanos se superpone de manera considerable con la de los pluralistas. En ambos enfoques, los intereses se consideran en gran medida exógenos y prepolíticos; en ambos, la política en los procesos gubernamentales es una cuestión de intereses individuales, y en gran medida de pactos; en ambos, es normal y legítimo que los actores políticos procuren conseguir bienes u oportunidades con el único propósito de satisfacer sus propios intereses; en ambos, hay motivo para desconfiar sobremanera del Estado, y en particular de las medidas que supuestamente reflejan un bien público unitario; en ambos, se valoran mucho las esferas de autonomía individual y grupal; en ambos, la noción de acuerdo entre concepciones antagónicas de lo bueno parece ilusoria. La creencia republicana en la separación entre intereses prepolíticos y comportamiento político es el principal blanco de los ataques, por no ser un ideal ni realista ni deseable.

Estas objeciones a los enfoques republicanos resaltan correctamente la importancia de las asociaciones privadas y las dificultades en algunas concepciones del universalismo. La tarea de incorporar a las teorías republicanas la necesidad de que las organizaciones intermedias estén aisladas del Estado es ardua y decisiva. Pero este antirrepublicanismo también conlleva graves riesgos. Las organizaciones intermedias cumplen varias funciones importantes, pero reconocer esto no elimina la necesidad de describir el papel que les corresponde a los gobiernos estatales (regionales) y nacionales. En suma, uno debe explicar qué debería hacer el gobierno, y las referencias a las organizaciones intermedias resultan aquí inadecuadas.

Esto es así por dos razones fundamentales. En primer lugar, un enfoque para el cual el ámbito de las virtudes republicanas reside exclusivamente en instituciones privadas menosprecia las capacidades específicas

del Estado. En vista de dichas capacidades, la deliberación política y la ciudadanía deben producirse también en el seno de las instituciones públicas. La idea de que el gobierno es el único capaz de realizar una gran variedad de tareas, incluyendo (por ejemplo) la eliminación de la discriminación, la regulación de la radiodifusión y la televisión, y la protección del medio ambiente, no debería ser una novedad. Este tipo de tareas no pueden quedar por completo en manos de actores privados.

En segundo lugar, existen múltiples amenazas provenientes del poder privado, incluyendo el que ejercen las organizaciones intermedias, quienes son en sí mismas una fuente de opresión.[191] Por ende, el gobierno debe actuar limitando el poder de dichas organizaciones[192] sin negar la importancia de que continúen existiendo. Un sistema que les permitiera a las organizaciones intermedias funcionar sin estar sujetas a regulación alguna podría tener resultados intolerables.

El tema en torno al cual se unifican los argumentos antirrepublicanos es el ataque a las ideas de universalismo e imparcialidad; los argumentos principales destacan la importancia de los condicionamientos y la perspectiva, pero es aquí donde el ataque se torna en sí mismo más vulnerable. Entendido correctamente, el principio de universalismo[193] no niega la existencia de diferentes perspectivas, y no establece que los participantes políticos deben dejar de lado sus reclamos individuales cuando llegan a la política. La creencia en el universalismo establece, en cambio, que algunas perspectivas son mejores que otras, y que dicho reclamo se puede reivindicar mediante el debate con quienes en principio se mostraron escépticos. Las teorías republicanas no sostienen que existe un punto de vista libre de condicionamientos reales; no imponen una pers-

191. Sobre el último punto, véase C. Taylor, *Hegel and the Modern Society*, págs. 116-118 (1979); N. Rosemblum, nota 9, en págs. 155-160.

192. Algunos ejemplos recientes incluyen Board of Directors of Rotary Int'l v. Rotary Club of Duarte, 481 U.S. 537 (1987) y Roberts v United States Jaycees, 468 U.S. 609 (1984); véase también Village of Belle Terre v. Boraas, 416 U.S. 1 (1974). Esta cuestión ha surgido con mayor frecuencia a partir de los esfuerzos por aplicar las normas que prohíben la discriminación sexual en contra de organizaciones compuestas sólo por hombres; véase Rhode, «Association and Assimilation», 81 *Nw. U.L. Rev.* 106 (1986), y aquí hay una buena razón para que el gobierno desempeñe un papel a la hora de combatir las prácticas de las asociaciones intermedias.

193. La idea se diferencia de la imparcialidad. Se podría rechazar la imparcialidad como una aspiración para nada realista, pero al mismo tiempo creer en la posibilidad de resolver diversos reclamos sobre normas sociales.

pectiva particular y localista bajo el disfraz de la neutralidad. En cambio, requieren justificaciones de índole pública una vez que se han consultado y (en la medida de lo posible) comprendido verdaderamente los diversos puntos de vista.[194] Dicho enfoque es la base del republicanismo contemporáneo. Por esta razón, las concepciones republicanas consideran que comprender la parcialidad de las perspectivas propias de cada uno es un ideal regulativo para la política, y desconfían en gran medida de los enfoques que ven a los intereses prepolíticos como únicos determinantes de la participación política.

La crítica antirrepublicana rechaza este enfoque por considerarlo carente de realismo y desacertado. Sin embargo, es muy probable que las categorías a las cuales se refiere y los compromisos que encierra dicha crítica reflejen algo de simpatía y comprensión por el republicanismo. Por ejemplo, las esferas de autonomía para los individuos y grupos deben sustentarse sobre alguna base; no pueden justificarse como prepolíticas; y, para que dicha justificación sea convincente, deberá incorporar las nociones republicanas de deliberación y universalismo. De hecho, la concepción misma de los grupos desaventajados —central en algunos ataques[195] contra las nociones republicanas del universalismo— depende de un compromiso con una interpretación de lo que significa una desventaja, y una creencia de que dicha interpretación puede reivindicarse mediante el debate con quienes en principio se muestran escépticos.[196] La crítica antirrepublicana, como ocurre con muchos argumentos de este tipo, «no puede brindar ninguna explicación para las bases normativas de su propia retórica».[197] Los argumentos que rechazan el universalismo se inhabilitan a sí mismos para sostener sus propios compromisos descriptivos y normativos; los argumentos que rechazan la neutralidad eliminan una posible fuen-

194. Véase Okin, nota 80. Por supuesto, esta idea, en sí misma, no resolverá problemas particulares, una dificultad que también afecta a los intentos por utilizar la «empatía» como herramienta para solucionar problemas políticos o legales.

195. Véase Young, nota 2.

196. El ataque contra el universalismo, para ser efectivo, deberá ser no sólo interpersonal, sino también intrapersonal. La deliberación se produce tanto dentro de uno mismo como entre diversos individuos. Las teorías que incorporan nociones particularistas de individuos a fin de criticar el universalismo y elogiar las diferencias de perspectiva amenazan en definitiva con generar solipsismo o concepciones sumamente desarticuladas del individuo. Compárese con D. Parfit, *Reasons and Persons*, págs. 219-244 (1984) (donde se exploran las diferentes concepciones del individuo a lo largo de la historia).

197. *Ibid.*, en pág. 294.

te de razonamiento que no es sólo estratégicamente útil, sino también una descripción precisa de lo que a veces está en juego.[198]

Los republicanos no insisten en que los actores políticos deban olvidar sus intereses personales, o que las diferencias y desacuerdos sean inadmisibles en la política. Una creencia en el universalismo no está acompañada necesariamente de un deseo por borrar las diferencias. De hecho, los republicanos ven el desacuerdo como una fuerza creadora y productiva, muy compatible con la fe republicana en el diálogo político e incluso una parte indispensable de ella.[199] El debate y la deliberación dependen, para su legitimidad y eficacia, de la existencia de visiones antagónicas.[200] Las instituciones constitucionales básicas de los pesos y contrapesos y el federalismo deberían entenderse al menos en parte de esta manera. El republicanismo moderno no está entonces basado en una creencia en la homogeneidad; por el contrario, la heterogeneidad es necesaria para el funcionamiento de los sistemas republicanos. Esta interpretación implicará ciertas alteraciones institucionales.

Sería en extremo absurdo sugerir que las disparidades de perspectiva y de poder no complican y distorsionan los procesos deliberativos, o sostener que exhortar a los ciudadanos y representantes a consultar el bien común es suficiente para lograr resultados deseables. Y sería un error sugerir que los compromisos republicanos como aparecen aquí descritos conducen directamente a una teoría social particular o a un conjunto particular de diseños institucionales. Hay importantes cuestiones —relacionadas con una concepción adecuada de los derechos, las instituciones y los grupos— que quedan por resolver. Sin embargo, el tema es los ideales regulativos; y aquí el republicanismo liberal es superior a sus contrincantes.

198. Véanse notas 159-167.

199. Véase *The Federalist*, nº 70, en pág. 427 (A. Hamilton) (C. Rossiter, ed., 1961) (donde se sostiene que las «diferencias de opinión» y la «confrontación de partidos» pueden «promover la deliberación»); H. Pitkin, nota 1, en pág. 90 («La pluralidad de clases e intereses es necesaria para la visión del Ciudadano, no por el mero hecho de que cada uno aporta una perspectiva y espíritu único a la comunidad, sino también porque el conflicto es en sí mismo un fenómeno esencial y sano»); *ibid.*, en pág. 82 («La *virtud* ciudadana no es el producto de una solidaridad uniforme de identificación u obediencia. De hecho, en la visión del Ciudadano, las fuentes de [...] fortaleza no provienen de la uniformidad, sino precisamente de la pluralidad, la competencia, la diversidad» [cursivas en el original]); *ibid.*, en págs. 300-304; compárese con Michelman, nota 6.

200. Véase la discusión sobre «Machiavelli at his best» en H. Pitkin, nota 1, en págs. 285-327. Véase también Manin, nota 81, en págs. 360-361.

III. Conclusión

Las concepciones republicanas de la política han adoptado varias formas; sólo algunas de ellas resultan atractivas. He sugerido que las versiones más eficaces del republicanismo no son en ningún caso antiliberales. Al contrario, se nutren de una corriente significativa de la tradición liberal, por lo cual resaltan la igualdad política, la necesidad de suministrar canales para que la ciudadanía alcance la autodeterminación, la imposibilidad de mantener la democracia sin cierto grado de movilización ciudadana, el valor de las restricciones institucionales y aquellas impuestas sobre el faccionarismo y la representación de intereses individuales que se basan en los derechos, y las funciones deliberativas de la política. Sobre todo, las teorías republicanas subrayan la importancia del diálogo y el desacuerdo en el proceso gubernamental; están diseñadas para asegurar no que los actores políticos se despersonalicen, sino que en la medida de lo posible miren a través de los ojos de todos los afectados.[201]

Sería un error sugerir que por sí mismo un enfoque de este tipo podría resultar en un conjunto particular de diseños institucionales o en una descripción particular de los derechos públicos y privados. Pero, si se interpretan de esta manera, las teorías republicanas han desempeñado un papel central en el derecho público estadounidense. La tarea del republicanismo moderno no consiste, sin embargo, en excavar. Al republicanismo contemporáneo hay que construirlo, más que encontrarlo, aun cuando los compromisos históricos puedan arrojar luz, de manera quizás asombrosa, sobre la naturaleza del constitucionalismo en sus años de gestación.

Una de las principales tareas que competen a la teoría constitucional moderna es avanzar más allá del resurgimiento republicano integrando aspectos del pensamiento republicano tradicional con la aparición del Estado regulador moderno, las incipientes teorías sobre la subordinación social de varios grupos y la necesidad de organizaciones intermedias, públicas y privadas, para alcanzar los objetivos republicanos. He señalado que las interpretaciones republicanas explican muchas áreas de controversia en el ámbito legal moderno, y que algunas de dichas áreas tomarían rumbos diferentes si las interpretaciones republicanas se tomaran en serio. En particular, las propuestas de representación proporcional o de grupos son muy prometedoras, así como arriesgadas. La idea básica aquí es que quizás el ideal madisoniano —procesos representativos que fun-

201. Véase Okin, nota 80.

cionan filtrando puntos de vista particulares— no pueda contribuir en algunos escenarios al cumplimiento de los fines propuestos, y tal vez sea necesario recurrir a instituciones claramente no madisonianas para alcanzar los objetivos republicanos.

El resurgimiento republicano sirve, sobre todo, como respuesta a las interpretaciones según las cuales los resultados gubernamentales son una especie de pactos entre grupos de interés, y para quienes las funciones deliberativas de la política y la formación social de preferencias carecen de importancia. Los compromisos republicanos básicos —con la igualdad política, la deliberación, el universalismo y la ciudadanía— han desempeñado un papel destacado en momentos decisivos del constitucionalismo estadounidense. Las tareas contemporáneas consisten en darles contenido a esos compromisos y detallar sus implicaciones para la reforma legal moderna. A fin de llevar cabo estas tareas, será necesario avanzar mucho más allá del resurgimiento republicano.

5

DERECHOS HUMANOS Y SOBERANÍA POPULAR: LAS VERSIONES LIBERAL Y REPUBLICANA*

Jürgen Habermas

Las ideas de soberanía popular y derechos humanos han conformado nuestra comprensión normativa de los Estados constitucionales hasta hoy. Con la primera de estas ideas postulamos que los miembros de una comunidad democrática se gobiernan a sí mismos colectivamente; con la segunda, que son gobernados por el derecho y no por algunos hombres. Esto es tan cierto para Estados Unidos como para cualquier otro régimen constitucional moderno. Permítanme comenzar con esta cita de Frank Michelman:

> Considero que el constitucionalismo estadounidense —tal como se manifiesta en la teoría constitucional académica, en la práctica profesional de jueces y abogados y en la comprensión política común de los estadounidenses en general— descansa sobre dos premisas, relacionadas con la libertad política: la primera, que el pueblo estadounidense es políticamente libre en tanto que se gobierna a sí mismo colectivamente; la segunda, que el pueblo estadounidense es políticamente libre en tanto que es gobernado por el derecho, y no por algunos hombres. Considero que ningún participante honesto y no subversivo del debate constitucional norteamericano tiene la libertad de rechazar alguna de estas dos creencias (Michelman, 1998, págs. 1.499 y sígs.).

De todas maneras, tanto el significado como la problemática relación que vincula estos conceptos en disputa ha sido infinitamente debatida durante más de doscientos años. Y yo quisiera plantear y discutir aquí dos cuestiones: (I) ¿Por qué no vemos estos debates, después de todo, simplemente como un capítulo cerrado en la historia del pensamiento

* «Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions», en *Ratio Juris*, vol. 7, nº 1, marzo de 1994, págs. 1-13. Éste es el texto de una conferencia impartida en el Departamento de Filosofía de North-Western University, Evanston, el 23 de septiembre de 1992.

político? Debemos explicar por qué estos pilares más bien imaginarios de la construcción constitucional aún se mantienen en pie frente a una realidad política y social contradictoria, que los enfrenta permanentemente. Debido a ello, me ocuparé de la cuestión (II), acerca de si estas dos premisas pueden compatibilizarse sin dar prioridad ni a los derechos humanos ni a la soberanía popular. Las dos corrientes principales del pensamiento político, calificadas como «liberal» y «republicana», tienden respectivamente a subordinar la soberanía popular a los derechos humanos o al revés. Ninguna de estas dos respuestas satisface nuestras intuiciones normativas, que nos dicen que los derechos humanos y la soberanía popular se encuentran no sólo interrelacionados, sino que, además, son de igual importancia y comparten el mismo origen: ambas ideas son conceptualmente cooriginarias. En la última parte de este trabajo (III), analizaré brevemente el concepto rousseauniano de autonomía. Este análisis pretende explicar en qué sentido los derechos humanos y la soberanía popular se presuponen mutuamente.

I

Volviendo a la primera de las cuestiones planteadas, voy a argumentar que ambas ideas, la de soberanía popular y la de derechos humanos, surgen inevitablemente en alguna medida de la reflexión acerca de aquello que podría justificar, bajo las condiciones del pensamiento posmetafísico, la validez del derecho positivo, esto es, del derecho promulgado. Puesto que el derecho moderno responde a las cambiantes decisiones de un legislador político, la tensión entre el derecho positivo y la legitimidad que éste requiere no pueden ser trivializadas ni simplemente ignoradas. Ni tampoco es posible asumir que la tensión se resuelve recurriendo a doctrinas basadas en una única concepción del mundo comprehensiva y compartida por todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Este tradicional mecanismo de legitimación es incompatible con el hecho del pluralismo. La legitimación posmetafísica del derecho positivo debe recurrir en cambio a ideas peculiarmente modernas —como las ideas de autonomía y autorrealización— que se desarrollaron con el propio proceso que destruyó la fuente de legitimaciones premodernas.

La doctrina clásica básicamente aristotélica del derecho natural, cuya influencia se extendió durante el siglo XIX, así como sus diversas versiones cristianas remodeladas, aún presume un *ethos* social abarcativo que

se extiende a través de todas las clases sociales y que mantiene unidos los diferentes órdenes sociales. Respecto a la dimensión vertical de los componentes del mundo de la vida, se suponía que este *ethos* iba a asegurar valores culturales e instituciones suficientemente solapadas con las orientaciones valorativas y los motivos incorporados en las estructuras de la personalidad. Respecto al nivel horizontal de los órdenes legítimos, se suponía que este *ethos* vinculaba los ámbitos normativos de la vida ética, la política y el derecho. En el desarrollo sucesivo, que interpreto como «la racionalización del mundo de la vida», este enclave se rompe. En primer lugar, las tradiciones culturales y los procesos de socialización se sometieron a la presión de la reflexión, pasando gradualmente de ser un *background* que se daba por presupuesto a convertirse en un punto de discusión. Al mismo tiempo, las prácticas y criterios de interpretación, tradicionales y prerreflexivos, de una vida ética quedaron reducidos a meras convenciones, y se diferenciaron de aquellas otras decisiones prácticas que debían pasar por el filtro de la reflexión y el juicio independiente. Durante este proceso, el uso de la razón práctica llegó al nivel de diferenciación con el que yo me comprometo en el presente contexto.

Las ideas modernas de *autorrealización* y *autonomía* implican no sólo temas diferentes, sino también dos tipos diferentes de discursos, diseñados a la medida de la lógica de las cuestiones *éticas* y *morales*. Brevemente, las *cuestiones éticas* son aquellas que aparecen cuando nos preguntamos acerca de mi o nuestro plan de vida, cuando nos hacemos preguntas acerca de la buena vida, mientras que las *cuestiones morales* son aquellas que aparecen cuando deseamos resolver conflictos interpersonales en concordancia con los intereses de todos los involucrados y afectados. Las lógicas propias de cada una de estas dos cuestiones se volvieron evidentes en los desarrollos filosóficos que se iniciaron a finales del siglo XVIII.

Lo que se ha considerado la «ética», desde el tiempo de Aristóteles, asumió durante el siglo XIX un nuevo sentido subjetivista. Y esto tanto en lo que respecta a las historias de vida individuales como a las tradiciones y formas de vida compartidas.

En conexión con un aumento en la literatura autobiográfica de confesiones personales y autoexámenes —desde Rousseau pasando por Kierkegaard y hasta Sartre— se ha desarrollado un tipo de reflexión que ha modificado las actitudes respecto de la propia vida. En resumen, en lugar de enseñanzas ejemplificadoras sobre la vida virtuosa y a pesar de los modelos típicos de una vida feliz o apropiada recomendados por imitación, uno encuentra, cada vez con mayor fuerza, una demanda abstracta por

una apropiación autocrítica y consciente, una toma de posesión responsable de la irremplazable, individual y contingente historia de vida propia. La interioridad radicalizada tiene que cargar con la tarea de alcanzar una autocomprensión en la que la elección existencial y el autoconocimiento más meditado se entrecruzan. Heidegger usó la formulación «proyecto arrojado» para expresar el anhelo de esta percepción de puesta a prueba acerca de posibilidades dadas fácticamente aunque moldeadoras de la identidad (Heidegger, 1962). La incursión de la reflexión en el propio proyecto de vida genera un nuevo tipo de tensión entre la conciencia de la contingencia, la autorreflexión y la responsabilidad por la propia existencia. En la medida en que esta constelación se amplía hacia la influencia social, a partir de los patrones de socialización predominantes, los *discursos clínicos o ético-existenciales* pasan a ser no sólo posibles, sino también en algún sentido inevitables. Si los conflictos que surgen de dicha constelación no son resueltos conscientemente y tras una deliberación, se convierten en dolorosos síntomas. Conducir la propia vida de un modo autoconsciente aparece como el objetivo de la autorrealización.

Más allá de lo que se refiere a la conducción de la vida personal, la transmisión de valores culturales comenzó a adaptarse cada vez más a los discursos en los que el público y las comunidades debaten acerca de su autocomprensión colectiva. En conexión con el surgimiento de las ciencias históricas en el siglo XIX, la asunción de nuestras tradiciones intersubjetivamente compartidas se presentó como todavía más problemática. Para este desarrollo resulta significativo el tipo de reflexión hermenéutica que proviene de Schleiermacher, pasando por Droysen y Dilthey hasta Gadamer. En lugar de autointerpretaciones metafísicas o religiosas, la historia pasó a ser el medio por el cual las culturas y los pueblos encontraban la confianza en sí mismos. Si bien la filosofía hermenéutica surgió de preguntas metodológicas acerca de las humanidades, respondió también a una inseguridad general, una inseguridad desatada por el espíritu del historicismo; respondieron a una refracción reflexiva sobre el mecanismo de asunción pública de las tradiciones, efectuada en la primera persona del plural. Durante el siglo XIX, una identidad colectiva postradicional adquirió por primera vez una forma definida bajo el estandarte de un matrimonio infeliz entre el historicismo y el nacionalismo. Pero esta forma de identidad fue nutrida de historias de idolatría nacionalista, dogmatismo que mientras tanto se encontraba en proceso de desintegración. El pluralismo en las formas de entender las propias tradiciones am-

bivalentes ha ocasionado una y otra vez discusiones que ponen de manifiesto el hecho de que se espera que las partes en disputa elijan concienzudamente la continuidad de la que pretenden vivir, y que decidan qué tradiciones quieren romper o respetar. En la medida en que las identidades colectivas sólo pueden desarrollarse en la forma frágil, dinámica y confusa de tal conciencia pública descentrada, los discursos *ético-políticos* se vuelven tanto posibles como inevitables.

Así, la reflexión sobre las historias de vida personales y las tradiciones compartidas fomentó la *idea de autorrealización* en los proyectos de vida individuales y un *pluralismo* de formas de vida colectivas. De todos modos, simultáneamente, las normas sociales que regulan los comportamientos y conflictos interpersonales también se volvieron reflexivas. En este sentido, las orientaciones universalistas de los valores ganaron peso específico.

Desde finales del siglo XVIII, las teorías filosóficas relevantes comenzaron a reflejar una conciencia normativa alterada. Las máximas, estrategias de acción y reglas de acción ya no se legitimaban simplemente invocando la autoridad de la tradición, esto es, invocando los contextos en los que estas tradiciones se transmitieron. La nueva distinción entre acciones autónomas y heterónomas revolucionó, de hecho, la conciencia moral general. Por esta razón, creció la necesidad de una justificación que, bajo las condiciones del pensamiento posmetafísico, sólo podía ser satisfecha por el *discurso moral* orientado a la regulación imparcial de los conflictos. En contraste con las deliberaciones éticas, que se orientan al *telos* de mi o nuestra compartida vida buena (o, al menos, una vida no malgastada), las deliberaciones morales requerían una perspectiva que se liberara del egocentrismo o etnocentrismo propios del punto de vista de la primera persona. Desde el punto de vista moral de igual respeto para cada persona e igual consideración para los intereses de todos, los reclamos normativos sobre relaciones interpersonales legítimamente reguladas, que en lo sucesivo fueron un foco importante de atención, fueron absorbidos por un torbellino de problematizaciones. Desde el nivel de la justificación postradicional, el individuo desarrolla una conciencia moral basada en principios, y orienta su acción a partir de la idea de *autodeterminación*. Y lo que la autorregulación o autonomía moral representa en la esfera de la vida personal se corresponde, en la esfera política, con las ideas contractualistas de libertad y justicia en términos de la *autorregulación* democrática de ciudadanos libres e iguales.

Así, en la medida en que las tradiciones culturales y los procesos de socialización se volvieron reflexivos, creció la conciencia acerca de las di-

ferentes lógicas de las cuestiones morales y éticas. Sin la guía de concepciones del mundo religiosas o metafísicas, inmunes a la crítica, las orientaciones prácticas pueden obtenerse, en el análisis final, sólo por medio de la argumentación entre los involucrados (es decir, a partir de las formas reflexivas de la propia acción comunicativa). La racionalización del mundo de la vida se mide por el grado en que las potencialidades de la racionalidad, construida como acción comunicativa y liberada a través del discurso, penetra el mundo de la vida y lo pone en movimiento. Una vez que la lógica de las *preguntas éticas y morales* ha sido articulada, las alternativas a las ideas normativas predominantes acerca de la autorrealización y la autonomía ya no pueden ser justificadas a largo plazo. La conducta consciente de los individuos encuentra sus estándares en el ideal expresivista de la autorrealización por una parte, y en el ideal deontológico de la autonomía por otra. De acuerdo con el ideal de autorrealización, el contenido normativo de las formas de vida colectivas toma sus estándares de utopías acerca de formas de vida no alienadas e integradas en el horizonte de tradiciones que han sido apropiadas autoconscientemente y críticamente transmitidas. Por otra parte, emergen modelos de sociedades justas, cuyas instituciones se constituyen de modo que regulan las expectativas de conducta y los conflictos, en resguardo del igual interés de todos, adecuándose así a la autorregulación de sus ciudadanos.

Uno de los resultados de estas consideraciones más bien esquemáticas es de particular interés en el contexto actual: en la medida en que la «cultura» y las «estructuras de personalidad» están, por decirlo así, cargadas de forma idealista en el sentido referido, y orientadas hacia la autorrealización y la autonomía, un derecho despojado de su origen sacro también comienza a quedar bajo presión. Permítanme recordar que el tercer componente del mundo de la vida, «la sociedad», como la totalidad de los órdenes legítimos, se concentra más intensamente en el sistema jurídico, y más cuando este último asume la responsabilidad de integrar a la sociedad como un todo. Los cambios señalados en la cultura y la personalidad pueden explicar por qué, cada vez más, los órdenes jurídicos modernos deben encontrar su legitimación en fuentes que no ponen al derecho en conflicto con los ideales de vida postradicionales y con las ideas de libertad y justicia que se han vuelto más imperativas tanto para la vida personal como para la cultura. Para no incurrir en disonancias cognitivas, las proposiciones que expresan los órdenes jurídicos legítimos deben armonizar tanto con los principios morales de autonomía y justicia como con aquellos principios éticos de autorrealización, y con una con-

ducta de vida conscientemente «proyectada», de la cual los sujetos, tanto individual como colectivamente, son responsables.

Así, no es accidental el hecho de que los derechos humanos y el principio de soberanía popular constituyan *las* ideas a la luz de las cuales el derecho positivo puede aún ser legitimado. Y eso se debe a que estas dos ideas representaron, por así decirlo, el residuo olvidado, una vez que el contenido normativo de un *ethos* anclado en tradiciones religiosas y metafísicas fue forzado a través del filtro de los procedimientos de la reflexión y justificación postradicionales. En la medida en que las cuestiones morales y éticas se diferenciaron una de otra, el contenido normativo de las concepciones del mundo tradicionales se transformó mediante los canales de los discursos éticos y morales que corresponden a las dimensiones de la autonomía y la autorrealización. De todas maneras, no se puede simplemente alinear estas dos dimensiones junto con los derechos humanos y la soberanía popular, aunque existan afinidades entre ambos pares de conceptos, afinidades que pueden ser enfatizadas en mayor o menor grado. Si se me permite usar estas etiquetas, las tradiciones políticas «liberales» o lockeanas conciben los derechos humanos como la encarnación de la autonomía, y le otorgan prioridad frente a la soberanía popular, mientras que las tradiciones «republicanas» conciben la soberanía popular como la expresión de la autorrealización ética de un pueblo, y le otorgan prioridad sobre los derechos humanos. En ambas concepciones, los derechos humanos y la soberanía popular no se presuponen ni complementan demasiado entre sí, sino que más bien compiten entre sí.

II

En primer lugar, explicaré estas visiones en conflicto, y más tarde me ocuparé de las visiones integradoras de Kant y de Rousseau. Hasta ahora tenemos dos pares de conceptos: por una parte autonomía frente a autorrealización, y por otra parte derechos humanos frente a soberanía popular. Con el objeto de vincular la autonomía con los derechos humanos en la dimensión moral, y la autorrealización con la soberanía popular en la dimensión ética, es necesario realizar una lectura precisa de los dos conceptos políticos. Estas correspondencias no son para nada obvias; las explicaré en los términos de las tradiciones liberal y republicana, ya que ambas inspiraron el entendimiento de los Padres Fundadores sobre la democracia estadounidense. En este contexto, la tradición republicana se vincula

con la obra de James Harrington, un oponente de Hobbes que presentó el humanismo cívico como una alternativa al liberalismo lockeano (véase Kahn, 1989).

Mientras que, en la modernidad, los conceptos del derecho romano sirven para definir las *libertades negativas* de los sujetos jurídicos, a fin de asegurar la propiedad y el intercambio comercial de las personas privadas contra las intervenciones de un poder político ejercido administrativamente, y del cual dichas personas se encontraban excluidas, el lenguaje de la ética y la retórica conserva la visión de una práctica política en la cual las *libertades positivas* de los ciudadanos participantes, en igualdad de derechos, pueden ser realizadas. El concepto republicano de «política» no se refiere a los derechos subjetivos de cada uno a la vida, la libertad y la propiedad sino, preeminentemente, a la práctica de la autolegislación realizada por ciudadanos orientados al bien común, que se ven a sí mismos como miembros libres e iguales de una comunidad cooperativa y autogobernada. Las leyes son secundarias en el contexto particular de la vida *ética* de una comunidad, en la cual la virtud de la participación activa en los asuntos públicos puede desarrollarse y estabilizarse. Sólo en esta práctica cívica el ser humano puede realizar el *telos* de su especie. Siguiendo a Frank Michelman, les presentaré una breve descripción de los paradigmas liberal y republicano de la política, que hoy constituyen el trasfondo de las discusiones contemporáneas.

La diferencia decisiva consiste en la comprensión del papel del proceso democrático. De acuerdo con la perspectiva «liberal» o lockeana, el proceso democrático lleva a cabo la tarea de dirigir el gobierno en el interés de la sociedad, donde el gobierno es representado como un aparato de administración pública y la sociedad como una red de interacciones entre particulares estructurada a semejanza del mercado. Aquí, la política (en el sentido de formación de la voluntad política de los ciudadanos) tiene la función de unir e impulsar los intereses privados contra un aparato gubernamental especializado en el empleo administrativo del poder político para fines colectivos. En cambio, desde la perspectiva «republicana», la política implica algo más que esta función mediadora. Ella cumple, más bien, una función constitutiva de los procesos de la sociedad como un todo. «La política» es concebida como la forma reflexiva de la vida ética sustantiva, a saber, como el medio por el cual los miembros de comunidades más o menos integradas se vuelven conscientes de su dependencia mutua y, actuando con plena deliberación como ciudadanos, conforman y desarrollan las relaciones existentes de reconocimiento recí-

proco en una asociación de miembros libres e iguales ante la ley. Con este desarrollo, la arquitectura liberal del gobierno y la sociedad sufre un importante cambio: además de la regulación jerárquica del Estado y la regulación descentralizada del mercado, esto es, más allá del poder administrativo y los intereses personales individuales, la *solidaridad* y la orientación hacia el bien común aparecen como una *tercera fuente* de integración social. De hecho, se supone que esta formación de voluntad política horizontal orientada a la comprensión mutua o a un consenso alcanzado comunicativamente goza de cierta prioridad, tanto en un sentido genético como normativo. Para la autodeterminación cívica, se asume entonces una base autónoma en la sociedad civil, una base independiente de la administración pública y del comercio privado mediado por el mercado. Esta base impide que la comunicación política sea absorbida por el aparato gubernamental o asimilada a las estructuras del mercado. En la concepción republicana, la esfera pública política adquiere, junto con su base en la sociedad civil, una significación estratégica. Estas concepciones en pugna apuntan a imágenes diversas del ciudadano.

De acuerdo con la visión liberal, el estatus del ciudadano se determina fundamentalmente por sus derechos negativos, que esgrime *vis-à-vis* con el Estado y los demás ciudadanos. Como portadores de estos derechos, los ciudadanos gozan de la protección del gobierno siempre que persigan su interés privado dentro de los límites estipulados por la ley, y esto incluye la protección frente a la intervención gubernamental. Los derechos políticos, como el derecho al voto y la libertad de expresión, tienen no sólo la misma estructura, sino también un significado similar al de los derechos civiles, proveyendo de un espacio dentro del cual los sujetos jurídicos son liberados de las presiones externas. Estos derechos otorgan a los ciudadanos la posibilidad de hacer valer sus intereses privados de tal modo que, por medio de elecciones, de la composición de los cuerpos parlamentarios y de la formación de un gobierno, estos intereses finalmente se agregan en una voluntad política que tiene un impacto en la administración.

De acuerdo con la visión republicana, el estatus de los ciudadanos no se encuentra determinado por el modelo de las libertades negativas, bajo cuyo amparo pueden efectuar sus demandas *como* personas privadas. Más bien, los derechos políticos —preeminentemente derechos de participación y comunicación política— son libertades positivas. Éstos garantizan no la libertad frente a presiones externas, sino la posibilidad de participar en una práctica común, a través del ejercicio de aquello que convierte a los ciudadanos en lo que éstos quieren ser: autores políticamente autó-

nomos de una comunidad de personas libres e iguales. De este modo, el proceso político no sirve únicamente para mantener la actividad gubernamental bajo la vigilancia de ciudadanos que ya han adquirido una autonomía social previa en el ejercicio de sus derechos privados y libertades prepolíticas. Tampoco actúa sólo como bisagra entre el Estado y la sociedad, ya que la autoridad administrativa no es para nada una autoridad autóctona. No se trata de algo dado. Más bien, esta autoridad emerge del poder de los ciudadanos producido comunicativamente en la práctica de la autorregulación, y encuentra su legitimación en el hecho de que protege esta práctica por medio de la institucionalización de la libertad pública. Así, la *raison d'être* del Estado no se encuentra fundamentalmente en la protección de iguales derechos privados, sino en garantizar la formación de una opinión inclusiva, y la formación de la voluntad en la cual los ciudadanos libres e iguales alcanzan una comprensión acerca de qué objetivos y qué normas actúan en el interés común de todos.

La polémica en contra del concepto clásico de la persona jurídica como portadora de derechos privados revela una controversia acerca del *concepto del derecho* en sí mismo. Mientras que en la visión liberal el objetivo de un orden jurídico es el de posibilitar que se determine, en cada caso, qué individuos tienen qué derechos, en la visión republicana estos derechos «subjetivos» deben su existencia a un orden jurídico «objetivo» que habilita y garantiza a la vez la integridad de una vida en común autónoma basada en el respeto mutuo. En definitiva, para los republicanos los derechos no son nada más que determinaciones de la voluntad política predominante, mientras que para los liberales algunos derechos encuentran su apoyo en una ley superior, que es la ley de la razón.

Finalmente, las diferentes maneras de conceptualizar el papel de los ciudadanos y del derecho expresan un desacuerdo más profundo acerca de la *naturaleza del proceso político.* En la perspectiva liberal, el proceso político de opinión y formación de voluntad en la esfera pública y en el parlamento es determinado por la competencia de grupos que actúan estratégicamente para mantener o adquirir posiciones de poder. El éxito se mide por la aprobación ciudadana, cuantificada en votos, de personas y programas. En sus elecciones, los votantes expresan sus preferencias. Sus decisiones al votar tienen la misma estructura que los actos de elección realizados por quienes participan en un mercado. Estas elecciones autorizan ciertos ejercicios del poder, del mismo modo que ocurre en la política, donde los partidos políticos pelean por conseguir una autorización para actuar.

En la perspectiva republicana, el proceso de opinión y formación de la voluntad política que tiene lugar en la esfera pública y en el parlamento no obedece a la estructura de los procesos de mercado, sino a las estructuras abstinentes de la comunicación pública orientada a la comprensión mutua. Para la política, en el sentido de una práctica de autolegislación cívica, el paradigma no es el mercado, sino el diálogo. Esta concepción dialógica piensa la política como una discusión sobre cuestiones de valor, y no simplemente sobre cuestiones de preferencias.

Por lo tanto, el conflicto de opiniones que tiene lugar en la arena política posee fuerza legitimante no sólo en el sentido de autorizar el acceso a posiciones de poder administrativo. Más bien, el discurso político también posee fuerza vinculante a partir de las formas y los propósitos por los que el poder administrativo es utilizado. Dicho poder administrativo debería utilizarse sólo sobre la base de las políticas públicas, y dentro de los límites de las leyes, que emergen de los procesos democráticos.

El contraste entre estas imágenes debería ser suficiente para que entendamos por qué los liberales favorecen el impersonal imperio de las leyes basadas en los derechos humanos —en particular, aquellos derechos que aseguran las libertades negativas—, mientras que los republicanos subrayan la prioridad de una autoorganización espontánea de la comunidad, de tal modo que las aspiraciones más profundas de sus tradiciones constitutivas encuentren su expresión en el ordenamiento jurídico. Ambas concepciones destacan los ideales legitimadores de la autonomía moral y la autorrealización expresivista de un modo completamente diferente.

Desde la perspectiva liberal, el ideal de autorrealización tiene un estatus secundario y sólo se aplica a los sujetos jurídicos privados, habilitados por el derecho para perseguir sus diferentes planes de vida dentro de los límites de sus derechos civiles. Lo que aquí resulta de primera importancia es la distribución igualitaria de las libertades negativas, a partir de las leyes generales existentes. Los ideales morales de autonomía y justicia se encuentran constitucionalmente incorporados en derechos civiles impersonales y protegidos por una imparcial administración del derecho. De todas maneras, esta concepción sólo preserva de la noción fuerte de autonomía el elemento de imparcialidad de las leyes universales que expresan intereses generales, mientras niega el elemento de autodeterminación, que requiere que sólo obedezcamos aquellas leyes que nos hemos dado a nosotros mismos. Los liberales invocan el peligro de una «tiranía de la mayoría» y postulan la primacía de los derechos humanos, de modo que éstos puedan garantizar las libertades prepolíticas del individuo y

restrinjan la voluntad soberana del legislador político. Los republicanos, en cambio, subrayan el valor intrínseco de la autoorganización cívica; defienden, ante todo, el ejercicio público de la autonomía política como un proceso continuado, así como la persecución de una empresa común. Esto no significa, sin embargo, que los dos elementos de la misma noción de autonomía sean igualmente aceptados, sólo que reorganizados de manera inversa. La noción republicana de autorregulación no es, en absoluto, una noción moral. En cambio, sí se asimila a una noción ética. Los republicanos conciben el ejercicio de la autonomía política como la autorrealización consciente de la voluntad colectiva de una comunidad particular. Los derechos humanos pueden tener un carácter vinculante para los ciudadanos de tal comunidad sólo como elementos de su propia tradición asumida conscientemente. Mientras que en la perspectiva liberal los derechos humanos se imponen en la formación de la voluntad política como algo anclado en un estado de naturaleza ficticio, en la perspectiva republicana la voluntad ético-política de una comunidad que se autorrealiza prohíbe reconocer cualquier cosa que no encaje dentro de la auténtica forma y proyecto de vida del pueblo.

Ambos paradigmas implican ideales éticos modernos y conceptos morales para una lectura obviamente selectiva acerca de los derechos humanos y la soberanía popular. El paradigma liberal no agota el significado pleno de la autonomía de una ciudadanía soberana, porque introduce los derechos humanos como antecedentes u obligaciones externas dentro del proceso democrático. En cambio, el paradigma republicano no puede dar cuenta del significado universalista de los derechos humanos, en la medida en que ata el proceso democrático al vínculo previo y a la autocomprensión compartida de una comunidad ética particular.

III

Por el contrario, Rousseau y Kant explicaron la autonomía (*Selbstgesetzgebung*) como unificando la razón práctica y la voluntad soberana de forma tal que la idea de derechos humanos y el principio de soberanía popular son mutuamente interpretables. Una voluntad autónoma sigue sólo aquellas normas que elige sobre la base del punto de vista moral. Y las leyes pueden considerarse legítimas sólo si sus *destinatarios* pueden considerarse conjuntamente como sus *autores*. No obstante, los dos autores que inventaron el concepto moderno de autonomía no tuvieron éxito

al entrelazar ambos conceptos de un modo plenamente simétrico. En general, Kant sugiere una lectura más liberal de la autonomía política, mientras que Rousseau sugiere una lectura más republicana.

Dejo al margen la filosofía jurídica de Kant y me concentro en *Del contrato social* de Rousseau. Mientras que Kant introduce primero derechos naturales de naturaleza moral, los cuales instruyen a su vez la voluntad política del legislador democrático, Rousseau comienza inmediatamente con la constitución de la autonomía cívica y establece una conexión interna entre la soberanía popular y los derechos humanos. El argumento básico es sencillamente el siguiente: dado que la voluntad soberana del pueblo sólo puede expresarse en el lenguaje de leyes universales y abstractas, dicha voluntad se encuentra directamente *inscrita* junto con el propio derecho a unas libertades iguales, que Kant concibió como derechos humanos moralmente justificados y, así, es *puesta por delante de* la formación de voluntad política. De este modo, en Rousseau el ejercicio de la autonomía política no se encuentra sujeto a la condición de unos derechos innatos. El contenido normativo de la idea de derechos humanos aparece, más bien, en el *modo* de llevar a cabo la soberanía popular. La voluntad unitaria de los ciudadanos se encuentra confinada, por medio de leyes universales y abstractas, en un *proceso* legislativo democrático, que excluye *per se* todos los intereses no generalizables y sólo admite regulaciones que garantizan libertades iguales para todos y cada uno de los ciudadanos. De acuerdo con esta idea, el ejercicio procedimentalmente correcto de la soberanía popular asegura, simultáneamente, el principio liberal de la igualdad jurídica (que otorga a todos libertades iguales de acuerdo a leyes generales).

Pero Rousseau no desarrolla consistentemente esta razonable idea. Tiene una deuda mayor con la tradición republicana de la que tiene Kant. Él otorga a la idea de autorregulación una interpretación más ética que moral, concibiendo la autonomía como la realización de una forma de vida conscientemente asumida de personas particulares. Como es bien sabido, Rousseau imagina la constitución de la soberanía popular a través del contrato social como una especie de acto existencial de socialización primaria por medio del cual individuos aislados y orientados hacia el éxito *se transforman a sí mismos* en ciudadanos orientados hacia el bien común de una comunidad ética. Como miembros de un cuerpo colectivo se fusionan juntos en el macrosujeto de la práctica legislativa, esto es, en el autor de las leyes, que ha roto con los intereses particulares de individuos que, como destinatarios, se encuentran simplemente sujetos a dichas leyes. Rousseau sigue las fuertes demandas éticas de una comunidad trans-

parente y más o menos homogénea integrada por medio de tradiciones culturales comunes. La única alternativa a esta posibilidad sería la coerción ejecutada por las instituciones del Estado.

De todas maneras, si la práctica de la autorregulación debe mantenerse fuera del contenido ético del *acuerdo anticipado* de las personas sobre sus orientaciones axiológicas, entonces Rousseau no puede explicar cómo la requerida orientación ética de los ciudadanos hacia el bien común puede reconciliarse con las posiciones de interés de personas privadas y actores colectivos, que son diferentes y parcialmente contradictorias. No puede explicar cómo la voluntad común interpretada normativamente puede, sin acudir a la represión, ser mediada por la libre elección de los individuos. Esto requeriría un punto de vista genuinamente moral que permita que uno mire más allá de lo que es bueno *para nosotros* y examine qué corresponde equitativamente al interés de cada uno. Para finalizar, la versión ética del concepto de soberanía popular debe perder de vista el significado universalista del principio de lo correcto, y la necesidad de admitir procesos de negociación equitativamente regulados.

El contenido normativo de los derechos humanos no puede ser capturado completamente tan sólo por la gramática de las leyes generales y abstractas, como asumiera Rousseau (aun si dejamos de lado el hecho de que el Estado regulador no puede ya formular sus políticas únicamente en términos de estos programas condicionales, esto es, que el derecho materializado ya no encaja en el patrón de leyes generales y abstractas). Rousseau tomó, con acierto, como eje del reclamo de legitimidad del derecho moderno la equidad en el contenido del propio derecho, lo que permite la igual protección y garantiza que los casos iguales sean tratados de igual modo. De todas formas, esta clase de igualdad no puede ser explicada de forma satisfactoria, como Rousseau suponía equivocadamente, por medio de las propiedades *semánticas* de las leyes generales. La forma semántica de los preceptos universales no dice nada acerca de su legitimidad. Más bien, el reclamo de que una norma represente equitativamente el interés de todos se entiende en el sentido de su aceptabilidad racional: todos los posibles afectados habrían tenido que ser capaces de aceptar la norma sobre la base de buenas razones. Pero esto sólo puede ser probado a partir de las *condiciones pragmáticas de discursos* en los cuales lo único que cuenta es la fuerza persuasiva del mejor argumento basado en información relevante. Rousseau busca el contenido normativo del principio de los derechos en las propiedades semánticas de *aquello* que es querido, un contenido que él, de hecho, sólo puede extraer de aquellas condiciones prag-

máticas que establecen *cómo* se forma la voluntad legislativa. No es la gramática de las propuestas jurídicas lo crucial, sino el modo discursivo y el escenario procesal en el cual éstas se explican y justifican. La búsqueda de conexión interna entre la soberanía popular y los derechos humanos yace sólo en el contenido normativo de un modo de ejercer la autonomía política. Ésta es la explicación de la fructífera intuición rousseauniana. Este mecanismo no se encuentra asegurado simplemente por la forma de las leyes generales, sino tan sólo por los procedimientos discursivos orientados a la formación de opiniones y a la formación de la voluntad.

Esta conexión permaneció oculta tanto para Kant como para Rousseau. Ellos acertaron en unificar las ideas de razón y voluntad en un concepto de autonomía, pero sólo dentro de los límites de una filosofía del sujeto. Bajo estas premisas, tuvieron que adscribir la capacidad de autodeterminación a un sujeto, ya se trate del yo inteligible de *Crítica de la razón práctica,* o del pueblo de *Del contrato social.* Si la voluntad racional puede sólo constituirse en el sujeto individual, entonces la autonomía moral individual debe alcanzar la autonomía política de la voluntad unida de todos, a fin de asegurar por adelantado la autonomía privada de cada uno por medio del derecho natural. Si la voluntad racional puede constituirse sólo en el macrosujeto de un pueblo o una nación, entonces la autonomía política debe ser entendida como la realización autoconsciente del contenido sustantivo ético de una comunidad concreta; y la autonomía privada puede ser protegida de la fuerza todopoderosa de la autonomía política sólo por medio de la forma no discriminatoria de las leyes generales. Ambas concepciones pierden de vista la fuerza legitimadora de un proceso discursivo de formación de opinión y voluntad en el cual las fuerzas ilocucionarias y vinculantes de un lenguaje comunicativo y argumentativo sirven para vincular entre sí a la razón y la voluntad, así como para llegar a posiciones convincentes a las cuales todos podemos adherirnos sin ser coercionados.

Las redes de los discursos morales, éticos y pragmáticos (y, deberíamos agregar, de las negociaciones justas) representan el lugar desde donde puede constituirse una voluntad política más o menos racional. Entonces, la legitimidad del derecho depende, en última instancia, de un *arreglo comunicativo*: como participantes en discursos más o menos racionales, en negociaciones más o menos justas, los «socios» bajo la ley deben ser capaces de examinar si una norma controvertida obtiene o puede obtener el acuerdo de todos los posiblemente afectados. La conexión interna entre soberanía popular y derechos humanos que buscamos consiste en el hecho

de que los derechos humanos establecen precisamente las condiciones bajo las cuales las diversas formas de comunicación necesarias para un proceso legislativo políticamente autónomo pueden ser jurídicamente institucionalizadas. Estas condiciones no son ya restricciones, sino condiciones *habilitadoras* para el ejercicio de la soberanía popular. El sistema de derechos no puede reducirse a una lectura moral de los derechos humanos ni a una lectura ética de la soberanía popular, porque la autonomía privada de los ciudadanos no debe ser puesta por encima de su autonomía política, ni tampoco subordinarse a ella. Las intuiciones normativas que asociamos con los derechos humanos y la soberanía popular sólo alcanzan su articulación *completa* en el sistema de derechos negativos y positivos si asumimos que las libertades negativas y la autonomía privada no pueden ser impuestas como un derecho moral de modo tal que restrinjan la legislación política, ni meramente instrumentalizadas como un requisito funcional para el proceso democrático. La autonomía privada y la pública son cooriginarias y de igual peso. El contenido sustantivo de los derechos humanos reside entonces en las condiciones formales de la institucionalización jurídica de aquellos procesos discursivos de formación de opinión y voluntad a través de los cuales la soberanía del pueblo puede ser ejercida.

Me he concentrado aquí en una comparación entre las versiones liberal y republicana de la democracia. A partir del análisis de los déficit complementarios de estas perspectivas podemos desarrollar un punto de vista favorable a una noción procedimental de la política deliberativa, que permite una comprensión más acabada del modo en que los derechos humanos y la soberanía popular se presuponen mutuamente. Por supuesto, nuevamente, esta interpretación procedimental del régimen constitucional sólo provee un modelo *normativo* de democracia, que aún necesita ser confrontado seriamente con las estructuras y mecanismos propios de sociedades complejas como aquellas en las que vivimos.

Bibliografía

Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, Nueva York, Harper (trad. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003).

Kahn, Paul W. (1989), «Reason and Will in the Origins of American Constitutionalism», *Yale Law Journal*, n° 98, págs. 449-517.

Michelman, Frank (1988), «Law's Republic», *Yale Law Journal*, n° 97, págs. 1.493-1.537.

6

IGUALITARISMO LIBERAL Y REPUBLICANISMO CÍVICO: ¿AMIGOS O ENEMIGOS?*

Will Kymlicka

El libro de Michael Sandel titulado *Democracy's Discontent* nos sitúa ante el equivalente nacional de la tesis del «choque de civilizaciones» de Samuel Huntington.** Huntington argumenta que debería tenerse en cuenta que el móvil de las relaciones internacionales es el choque de tres cosmovisiones rivales e incompatibles —esto es, la cristiana, la islámica y la confuciana—, cada una de ellas provista de su propio concepto de persona, sociedad y organización política. Sandel argumenta que, en el seno del Occidente cristiano —o al menos en el interior de Estados Unidos—, la política nacional debería considerarse un choque entre dos cosmovisiones rivales e incompatibles —el republicanismo cívico y el liberalismo procedimental—. Según Sandel, el liberalismo procedimental ha ido desplazando progresivamente al republicanismo cívico, con desastrosas consecuencias para la democracia estadounidense.

El hecho de presentar la política estadounidense como un choque entre dos cosmovisiones hace que parezca más excitante que la obsoleta visión de la política como un choque entre innumerables y entrelazados intereses y valores. Sin embargo, dudo que ésta sea la forma más exacta o útil de entender la política. Dado que no soy un experto en la historia de Estados Unidos, no discutiré la explicación que da Sandel sobre la interacción histórica entre estas dos cosmovisiones. Me centraré en cambio en la situación contemporánea y me preguntaré si el republicanismo cívico y el liberalismo procedimental son aliados o enemigos en cuanto a enfrentarse al «descontento» que actualmente padecen las democracias occidentales. Argumentaré que son, o debieran ser, aliados y que exagerar sus diferencias es filosóficamente sospechoso y políticamente contraproducente.

Comenzaré especificando más claramente qué tipo de liberalismo procedimental me propongo defender —a saber, el tipo de igualitarismo

* Publicado en castellano en Will Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003, págs. 387-413.

** S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, Barcelona, Paidós, 1997. (*N. del e.*)

liberal de izquierdas que se asocia con Rawls y Dworkin (apartado 1)—. A continuación explicaré por qué creo que Sandel exagera las diferencias entre esta versión del liberalismo procedimental y el republicanismo cívico (apartado 2). Esto no significa negar que los dos enfoques generen a veces recomendaciones conflictivas. Pero en esos (relativamente raros) casos, argumentaré que deberíamos preferir el liberalismo procedimental al republicanismo cívico —esto es, que la promoción del bien colectivo o el autogobierno no justifica el trato injusto de los individuos (apartado 3).

Me parece que Sandel plantea dos críticas distintas al liberalismo procedimental. En algunos lugares, parece decir que el liberalismo procedimental es en principio erróneo, en el sentido de que llega a una respuesta equivocada en una diversidad de asuntos, con independencia de su carácter sostenible a largo plazo. Sin embargo, en otros lugares, parece estar diciendo que es deseable en principio, pero insostenible en la práctica. Es decir, que el liberalismo procedimental obtiene la respuesta correcta en determinadas cuestiones cuando las considera una por una, aunque el efecto acumulativo de sus decisiones termine por socavar la viabilidad de las instituciones liberal democráticas.

Me centraré en la primera objeción, que está sujeta a principios, pero al final del capítulo volveré a la segunda, que es de carácter práctico. Creo que esta segunda objeción plantea una cuestión importante que los teóricos liberales no han abordado adecuadamente, pero el hecho de reflexionar sobre ella contribuye a aclarar por qué sería mejor considerar al liberalismo y al republicanismo como aliados y no como enemigos (apartado 4).

1. ¿Qué es el liberalismo procedimental?

Tal como señala Sandel, el liberalismo procedimental puede adoptar muchas formas. En uno de los extremos del espectro político, encontramos el libertarismo de derechas con el que asociamos a Robert Nozick y a David Gauthier, libertarismo que afirma la santidad de los derechos de propiedad y que es hostil a todas las formas de redistribución promulgadas por el Estado; en el otro extremo del espectro encontramos el igualitarismo de izquierdas asociado a John Rawls, Ronald Dworkin y Bruce Ackerman, igualitarismo que afirma la necesidad de rectificar las desigualdades inmerecidas y que concede prioridad moral al bienestar de los menos favorecidos.

A primera vista, éstas parecen ser teorías muy diferentes —incluso diametralmente opuestas—. Pero Sandel insiste en que, en un plano más profundo, estas diferentes formas de liberalismo procedimental comparten ciertos supuestos clave —en particular, un determinado concepto del yo sin trabas y del Estado neutral—. Y son estos supuestos subyacentes compartidos los que explican la incapacidad que muestra el liberalismo procedimental, tanto en su versión de derechas como en su modalidad de izquierdas, para abordar los descontentos democráticos.

Estoy de acuerdo en que hay importantes supuestos que comparten tanto la versión de derechas del liberalismo procedimental como la de izquierdas. Sin embargo, las implicaciones políticas de estos supuestos pueden presentar —y en mi opinión, eso es lo que ocurre— diferencias muy llamativas entre el liberalismo de derechas y el de izquierdas. Supuestos que tienen consecuencias políticas desastrosas cuando se combinan con una creencia en la santidad de los derechos de propiedad pueden tener consecuencias muy distintas cuando se combinan con la creencia de que la prioridad moral está de parte de los menos favorecidos. Por consiguiente, para valorar adecuadamente el impacto del liberalismo procedimental debemos examinar una de sus versiones concretas y ver cómo se articulan en ese contexto los supuestos sobre el individuo y el Estado.

Dado que yo asumo la versión de izquierdas del liberalismo procedimental, dedicaré el resto del artículo a la relación entre el republicanismo cívico y el igualitarismo liberal.[1] ¿En qué consiste pues el liberalismo procedimental (de izquierdas)? Sandel utiliza un buen número de términos para describir esta teoría —por ejemplo, en algunos lugares la describe como teoría «procedimental» o «neutralista»—; en otros sitios, como una teoría que concede prioridad al derecho sobre el bien; y en otros lugares, habla de yoes sin trabas, de autonomía y de la prioridad del yo respecto a sus fines. Todos estos términos y frases son ambiguos y potencialmente confusos, así que permítanme especificar qué es exactamente lo que entiendo por igualitarismo liberal. Yo lo caracterizaría mediante los términos definidos por tres afirmaciones principales sobre el yo, el Estado y la equidad, respectivamente. Las dos primeras son comunes tanto al libera-

1. Aunque puede argumentarse que el liberalismo de izquierdas ha sido el que menor influencia ha ejercido en la política estadounidense, Sandel considera la teoría de Rawls como la más importante afirmación de liberalismo procedimental. Por consiguiente, el hecho de que yo concentre mi atención en el liberalismo de izquierdas es coherente, a mi juicio, con el énfasis que hace el propio Sandel.

lismo de izquierdas como al liberalismo de derechas y la tercera es específica del igualitarismo liberal de izquierdas.

a) *Posibilidad de revisión racional*

No suponemos que los individuos tengan conceptos del bien fijos e inmutables. Más bien, lo que ocurre es que cada individuo debe tener la capacidad de reflexionar racionalmente sobre los fines que habitualmente persigue y también de revisar esos fines si le parece que ya no vale la pena que les siga concediendo su fidelidad. El Estado debe hacer posible que los individuos desarrollen y ejerciten esta capacidad de revisión racional. El Estado satisface en parte este requisito procurando a los niños una correcta educación liberal que desarrolle esta capacidad y, en parte también, prohibiendo los intentos de otros individuos o grupos encaminados a impedir que la gente ejerza esta capacidad. (Este compromiso con la posibilidad de una revisión racional es la afirmación a la que Sandel denomina en ocasiones el «yo sin trabas», o «la prioridad del yo sobre sus fines».)[2]

2. La afirmación que sostiene que es posible revisar racionalmente nuestros conceptos del bien no implica, como a veces sugiere Sandel, que todos nuestros fines sean «opcionales». Al contrario, muchos de nuestros fines son una herencia de nuestra familia o nuestra comunidad. Los liberales insisten simplemente en que, sea cual sea el modo en que hayamos adquirido originalmente nuestros fines, somos capaces de valorarlos racionalmente y tenemos la aptitud potencial de revisarlos. El argumento de la posibilidad de revisión tampoco implica, como sugiere a veces Sandel, que nuestro concepto del bien sea más una cuestión de «preferencia» que de obligación. Al contrario, es característico que los conceptos del bien especifiquen roles y relaciones deseables, cada uno de los cuales contiene diversas obligaciones. En otras palabras, un concepto del bien no es simplemente una lista de preferencias, sino también una especificación de obligaciones. No obstante, la perspectiva de la posibilidad de revisión racional insiste en que somos capaces de reflexionar racionalmente sobre la validez de los roles y de las relaciones que implica nuestro concepto del bien. Podemos juzgar si los roles de imposición de obligaciones que hemos aceptado siguen mereciendo o no nuestra confianza. En resumen, lo esencial de esta perspectiva no es que nuestros conceptos del bien sean opcionales y no heredados, y el *quid* tampoco reside en si estos conceptos son más bien una cuestión de preferencia que de obligación. El punto crucial de esta perspectiva reside en si nuestros conceptos del bien pueden revisarse racionalmente y en si el Estado debe posibilitar el desarrollo y el ejercicio de esta aptitud para la revisión racional.

b) *El Estado no perfeccionista*

El Estado debería ser neutral en lo referente a las concepciones del bien, en el sentido de que no debería justificar su codificación legal apelando a alguna jerarquía del valor intrínseco de los conceptos particulares del bien. El papel del Estado consiste en proteger la capacidad que tienen los individuos de juzgar por sí mismos el valor de los distintos conceptos de la vida buena y proporcionar una justa distribución de los derechos y los recursos que permiten a las personas perseguir su concepto del bien. El Estado indica a la gente lo que legítimamente le pertenece e igualmente señala lo que legítimamente pertenece a otros; además, el Estado insiste en que la gente adapte su concepto del bien de modo que respete las legítimas demandas de otras personas. Pero si el concepto que alguien tiene del bien respeta efectivamente las legítimas demandas de otras personas, entonces el Estado no debería tener en cuenta los méritos intrínsecos de su forma de vida (siendo ésta respetuosa con la justicia). El Estado no debe justificar sus acciones por referencia a alguna pública jerarquía del valor intrínseco de las diferentes formas de vida (siendo respetuosas con la justicia), ya que no existe ninguna jerarquía pública a la que referirse. Tal como dice Rawls, el gobierno es neutral respecto de los distintos conceptos del bien «no en el sentido de que se admita la existencia de una medida pública del valor intrínseco o la satisfacción respecto de la cual todos esos conceptos fueran declarados iguales, sino en el sentido de que en modo alguno se los evalúa desde un punto de vista [público]».[3] (Éste es el argumento al que Sandel se refiere a veces con el nombre de «Estado neutral», o con el de «prioridad de la justicia sobre el bien».)

Estos dos primeros argumentos son comunes a todas las formas de liberalismo procedimental. El tercero, en cambio, es específico del igualitarismo liberal de izquierdas.

c) *Rectificación de las desigualdades moralmente arbitrarias*

Las desigualdades que son «moralmente arbitrarias» —esto es, las desigualdades que no se escogen ni se merecen— son injustas y deben ser

3. Rawls, «Social Unity and Primary Goods», en A. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982, pág. 172.

rectificadas. Una teoría liberal de la justicia insistirá en el hecho de que los individuos pueden llegar a tener distintas posesiones como resultado de las diferentes elecciones que hayan realizado en cuanto a cómo desean conducir sus vidas (por ejemplo, diferentes elecciones relacionadas con el equilibrio entre el trabajo y el ocio; o entre el consumo presente y los ahorros a largo plazo; o entre los distintos grados de aversión al riesgo). Sin embargo, si las personas tienen posesiones desiguales como resultado de sus *circunstancias* —y no en función de sus propias elecciones—, entonces estas diferencias son moralmente arbitrarias e injustas. Las fuentes de las desigualdades moralmente arbitrarias incluyen no sólo las circunstancias sociales (por ejemplo, haber nacido en una familia desfavorecida), sino también los dones naturales (por ejemplo, haber nacido con menos talentos naturales, ya sean físicos o mentales). Tal como indica Dworkin, desde el punto de vista de un concepto liberal de izquierdas de la justicia distributiva, la distribución debería «atender a las elecciones» pero «desatender las circunstancias» —es decir, debería permitir las diferencias de posesiones debidas a las elecciones que realizan las personas, pero rectificar las desigualdades debidas a las capacidades naturales de la gente o a circunstancias sociales.

Estas tres afirmaciones constituyen el núcleo del liberalismo procedimental de izquierdas.[4] Pese a que no he utilizado precisamente la misma terminología que utiliza Sandel al exponer su teoría, creo (y espero) que se mostraría de acuerdo con la descripción básica que acabo de realizar. Lo que ahora quiero argumentar es que esta versión liberal de izquierdas del liberalismo procedimental es un aliado del republicanismo cívico en una mayoría de cuestiones y que el intento de Sandel, encaminado a pintar el liberalismo procedimental como un enemigo, es filosóficamente engañoso y políticamente inútil.

4. Estas tres afirmaciones están interrelacionadas, aunque, desde un punto de vista lógico, ninguna de ellas implica a las otras. Por ejemplo, el compromiso con un Estado no perfeccionista emana de forma natural del compromiso con la posibilidad de revisión racional. Parece verosímil suponer que la mejor forma de garantizar que todo el mundo tenga una capacidad igual y efectiva de reflexionar racionalmente sobre sus propios fines consiste en que el Estado evite dar sanción oficial a algunas formas de vida (respetuosas con la justicia) antes que a otras (igualmente respetuosas con la justicia). Sin embargo, esto no es algo que se derive de la estricta lógica, y de este modo hay algunos liberales que respaldan la posibilidad de la revisión racional pero rechazan el compromiso con un Estado no perfeccionista (por ejemplo, Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986).

Una de las razones de mi escepticismo respecto del enfoque de Sandel estriba en que encaja desagradablemente bien en la larga y desafortunada tradición del sectarismo de izquierdas. Los partidarios de la izquierda que se muestran de acuerdo al 95% sobre las cuestiones de hecho a las que se enfrenta nuestra sociedad dilapidan la totalidad de nuestro tiempo polemizando unos con otros sobre el 5% de las cuestiones en las que tenemos desacuerdos, en vez de luchar codo con codo en defensa del 95% de cuestiones que tenemos en común. Mi impresión es que estos debates internos son con frecuencia innecesarios y contraproducentes. Sandel, sin embargo, insiste en que el igualitarismo liberal es la causa, y no la solución, de los descontentos democráticos. Según él, sólo podrán realizarse avances si se disminuye el peso del igualitarismo liberal en la imaginación y el discurso popular. Esto es lo que me propongo desafiar.

2. ¿Es el igualitarismo liberal la causa del descontento?

El meollo de la objeción de Sandel al liberalismo procedimental puede exponerse como sigue:

1. Los estadounidenses sienten descontento hoy en día debido a la pérdida del sentido de comunidad y a la pérdida de un sentido de control sobre su destino.
2. Esta sensación de descontento sólo puede atajarse si se presta atención a las cuestiones relacionadas con la identidad comunal y la virtud cívica.
3. El liberalismo procedimental no puede prestar atención ni a la identidad comunal ni a la virtud cívica debido a su compromiso con la posibilidad de revisión racional (el «yo sin trabas») y el Estado no perfeccionista («neutralidad estatal»).

Aceptaré, de momento, las afirmaciones 1 y 2, y me centraré en la afirmación 3. ¿Es cierto que los igualitaristas liberales no pueden prestar atención a las cuestiones relacionadas con la identidad comunal y la virtud cívica? Es verdad que los principios centrales del igualitarismo liberal, tal como los he consignado más arriba, no dicen nada sobre estas cuestiones. Es justo decir, en mi opinión, que a pesar de que el igualitarismo liberal representa un compromiso intrínseco y fundacional respecto de un particular concepto de la mediación individual y la justicia social, carece de un similar compromiso intrínseco o fundacional respecto de un particular con-

cepto de la identidad comunal o la virtud cívica. Desde el punto de vista del igualitarismo liberal, las identidades comunales y las virtudes cívicas no pueden desempeñar más que un papel secundario, a juzgar por la extensión con la que resultan coherentes con los valores fundacionales de la mediación individual y la justicia social (o a juzgar por la extensión con la que los promueven).

Sin embargo, decir que las identidades comunales y las virtudes cívicas sólo pueden desempeñar un papel secundario en el igualitarismo liberal no es decir que no puedan desempeñar papel alguno. Al contrario, quizá resulta que desempeñan un papel vital e indispensable. Podría suceder que el mejor modo de alcanzar los valores del igualitarismo liberal, o quizás el único, fuera el de su desarrollo en sociedades que posean algunos tipos de identidades comunales y de virtudes cívicas. En tal caso, los igualitaristas liberales tendrían las más poderosas razones, insertas en el seno de su propia teoría, para atender a cuestiones de identidad comunal y de virtud cívica. Desde el punto de vista del igualitarismo liberal, ésta es una cuestión abierta que debe ser evaluada de forma empírica mediante un estudio caso por caso.

Algunos críticos podrían pensar que el hecho de tratar las identidades comunales y las virtudes cívicas como valores secundarios, como valores que deben medirse en función de su impacto en la justicia liberal, es inadecuado. Algunos críticos insistirán en que debería concedérseles un valor intrínseco y que, por consiguiente, deberían promoverse como tales, incluso a expensas de los valores liberales de la mediación individual y la justicia social. Esto es de hecho lo que los republicanos cívicos han reclamado con frecuencia; tengo que volver sobre esta cuestión más adelante. Sin embargo, el propio Sandel plantea la notablemente distinta —y muy desconcertante— demanda de que el igualitarismo liberal no puede abordar en absoluto estas cuestiones, ni siquiera en calidad de valores secundarios. Según él, el liberalismo procedimental tiene prohibido, *por principio*, utilizar las políticas estatales para promover cualquier concepto de la identidad comunal o la virtud cívica.

Creo que Sandel, simplemente, se equivoca en esto. Me parece que su comprensión de lo que implican los compromisos liberales con la posibilidad de la revisión racional y el no perfeccionismo adolece de un grave defecto. En su opinión, el liberalismo procedimental es incapaz de bregar con cuestiones de identidad y virtud debido a su compromiso subyacente con la neutralidad estatal. Su argumento, tal como yo lo entiendo, consiste en que si el Estado tiene un compromiso de neutralidad respecto de

los conceptos del bien, entonces también deberá ser neutral respecto de los conceptos de la identidad comunal y la virtud cívica, ya que ambos están inextricablemente unidos a particulares conceptos de la vida buena.

En realidad, Sandel no defiende en ninguna parte el planteamiento de que los conceptos de la identidad comunal y la virtud cívica se encuentren inextricablemente unidos a particulares conceptos del bien, y no queda claro cuál es exactamente la relación que ve entre ambos. A menudo, lo que hace es simplemente mezclarlos, como si fuesen una y la misma cosa. A veces parece querer realizar un aserto definitorio —por ejemplo, el de que los conceptos de identidad y virtud simplemente *son* conceptos de la vida buena—. Pero en otros lugares parece más bien dispuesto a plantear un argumento de analogía —por ejemplo, el de que, sean cuales sean las razones que tengan los liberales para ser neutrales respecto de los conceptos del bien, resultarán también razones para ser neutrales respecto de los conceptos de identidad y virtud.

Dado que no estoy seguro de qué es exactamente lo que Sandel plantea aquí, tampoco estoy seguro de cuál es la mejor manera de responderle. Pero permítanme empezar por el aserto definitorio. Es claramente falso que el hecho de promover un concepto de virtud fomente, *por definición*, un concepto del bien. Todo depende de *por qué* se promueva un determinado concepto de la virtud cívica. Si el Estado promueve determinadas virtudes sobre la base de que poseer esas virtudes hará que la vida de algunas personas sea más gratificante o plena, entonces estará claramente promoviendo un particular concepto del bien. Sin embargo, si el Estado promueve estas virtudes sobre la base de que poseerlas hará que algunas personas tengan más probabilidades de cumplir sus deberes de justicia, entonces no está promoviendo un particular concepto del bien. En ese caso, el Estado no ha planteado pretensión de tipo alguno respecto a qué puede hacer que la vida de esas personas vaya mejor, ni respecto a qué fines vitales pueden resultar gratificantes o valiosos. Podría muy bien suceder que el hecho de poseer esas virtudes fuera en realidad una carga para algunas personas. Por ejemplo, las personas que muestran la buena disposición de remediar las carencias de otras pueden percibir el ejercicio de esta virtud como algo que implica el sacrificio de su propio bienestar en beneficio de los demás.

Desde luego, algunas personas considerarán que el ejercicio de estas virtudes es inherentemente gratificante y valioso. Además, en la medida en que el Estado liberal insiste en que la gente acate las exigencias de justicia, es probable que las personas encuentren formas para hacer que el

cumplimiento de sus obligaciones de justicia les resulte lo más gratificante posible. Sin embargo, la gratificación personal no es necesariamente —y en una sociedad liberal no lo es— la base sobre la cual promueve el Estado las virtudes cívicas. Las virtudes cívicas se promueven porque, y en la medida en que, nos permiten cumplir los principios liberales de la mediación individual y la justicia social.

En resumen, una virtud no es un concepto del bien a menos que se justifique sobre la base de que enriquece la vida de la persona que la posee. Y sin embargo, ésa no es la única justificación posible para promover las virtudes cívicas, que pueden sostenerse en cambio como una precondición para la justicia hacia otros.

Lo mismo se aplica a las cuestiones de identidad comunal. Promover una particular identidad comunal no necesariamente implica promover un particular concepto de la vida buena. Todo depende de qué tipo de identidad sea y de por qué se la promueve. Si la base para la identidad comunal es un concepto compartido del bien, entonces la promoción de esa identidad implicará obviamente la promoción de un particular concepto de la vida buena. Sin embargo, ésta no es la única base sobre la que se asientan las identidades comunales. En muchos casos, la base de la identidad comunal no es un concepto compartido del bien, sino una sensación más difusa de pertenencia a una sociedad intergeneracional, a una sociedad que tiene un pasado común y que comparte un futuro también común.

Ésta es de hecho la forma característica en que operan las identidades nacionales en las modernas democracias occidentales. Los ciudadanos se consideran a sí mismos «estadounidenses», por ejemplo, y se identifican con otros estadounidenses, sin compartir un concepto del bien. Puede que, automáticamente, piensen que los otros estadounidenses son «de los suyos», sin saber nada acerca del concepto del bien que esos otros puedan tener. Los estadounidenses discrepan unos de otros (a veces de forma violenta) respecto de la vida buena, pero no por ello dejan de reconocerse e identificarse mutuamente como estadounidenses, debido a que comparten un sentimiento de pertenencia a una sociedad intergeneracional que tiene algunos puntos de referencia históricos y un futuro común. Puede que discrepen respecto a cómo interpretar su pasado y pueden tener esperanzas muy distintas para el futuro, pero se reconocen mutuamente como personas que pertenecen a la misma sociedad, y este sentido de pertenencia compartida es el elemento que subyace a su identidad nacional.

Históricamente, los Estados liberales han promovido este tipo de identidad nacional «débil». Y lo han hecho no con el fin de promover un particular concepto de la vida buena, sino más bien con el de aumentar la probabilidad de que los ciudadanos cumplan sus deberes de justicia. Sabemos que es más probable que la gente haga sacrificios en favor de otros si esos otros son considerados «de los suyos» y, por consiguiente, promover un sentido de la identidad nacional robustece el sentido de mutua obligación que se necesita para sostener la justicia liberal.[5] Si el Estado promueve estas identidades comunales «débiles» sobre la base de que poseerlas hará que existan personas con mayores probabilidades de cumplir sus deberes de justicia, entonces no estará violando la neutralidad liberal. La identidad que promueve no se basará en un particular concepto del bien; y no estará diciendo que una vida vivida con esta identidad particular sea más gratificante que una vida vivida con alguna otra identidad. No estará diciendo nada sobre cuáles pueden ser los fines vitales que resultan gratificantes o válidos. Estará diciendo simplemente que es más probable que atendamos a nuestros deberes de justicia si consideramos a los demás miembros de «nuestra» sociedad.

Tal como, espero, muestran estos ejemplos, la distinción clave en la teoría del liberalismo procedimental es la que se establece entre «el derecho» (o la justicia) y «el bien». Un Estado liberal sostiene principios de derecho, pero son los individuos quienes deben juzgar el bien. Por supuesto, Sandel lo sabe. Él mismo lo destaca al comienzo de su libro. Pero a continuación se equivoca respecto al lugar por el que pasa esta línea divisoria. Sandel asume, sin ninguna explicación ni argumento, que las virtudes y las identidades caen automáticamente del lado del «bien» en vez de caer del lado del «derecho» y, por consiguiente, asume que la promoción de particulares virtudes o identidades es una cuestión más relacionada con la promoción de un concepto del bien que con la defensa de principios de derecho. Escribe como si las cuestiones relacionadas con los derechos y los recursos cayeran del lado del «derecho», mientras que las cuestiones relacionadas con las virtudes y las identidades cayesen del lado del «bien».

Pero esto es un error. La línea que separa el bien del derecho es perpendicular a la distinción entre identidades y virtudes, por un lado, y dere-

5. Por supuesto, los Estados liberales han promovido las identidades nacionales por otros, y menos laudables, motivos —por ejemplo, estimular el patriotismo acrítico y la disposición a morir por el propio país—. Para una discusión más detallada de las justificaciones liberales de la construcción nacional, véase el capítulo 9 de W. Kymlicka, *op. cit.*

chos y recursos, por otro. La distinción entre el bien y el derecho es una distinción entre dos tipos de *justificaciones* de las políticas públicas, no entre dos tipos de *objetos* de la política pública. Los liberales insisten en que, sea cual sea el objeto de la política pública —ya sean los derechos legales, los recursos económicos, las instituciones políticas, las virtudes cívicas o las identidades comunales—, el objetivo de la política estatal debería ser la promoción de los principios del derecho, no la promoción de conceptos particulares del bien. Por el contrario, un Estado perfeccionista querría decidir todas las cuestiones de política pública —ya se tratase de derechos, recursos o virtudes— sobre la base de cómo promocionar mejor un particular concepto de la vida buena que se considera el más gratificante o valioso.

El propio Rawls deja muy claro este punto. En un importante pasaje sobre el papel de las virtudes en el liberalismo procedimental, distingue entre lo que él llama el «republicanismo clásico» y el «humanismo cívico». Según el republicanismo clásico, es necesario promover ciertas virtudes políticas entre los ciudadanos con el fin de evitar la degeneración de la democracia liberal en una tiranía o en un fanatismo de corte religioso o nacionalista. Señala que esta justificación de la promoción de las virtudes cívicas es plenamente coherente con el liberalismo procedimental, ya que estas virtudes se defienden como condiciones previas para la justicia liberal. Por el contrario, el humanismo cívico afirma que las virtudes políticas deberían promoverse debido a que nuestra «naturaleza esencial» se realiza en la vida política, que es el «lugar de honor de la vida buena». Tal como indica Rawls, hay una «oposición fundamental» entre el liberalismo procedimental y el humanismo cívico, ya que los humanistas cívicos defienden las virtudes sobre la base de un particular concepto de la vida buena, no sobre la base de la justicia.[6]

Por consiguiente, no existe en principio ninguna razón por la que los Estados liberales no puedan promover ciertos conceptos de virtud o identidad. Todo depende de qué virtudes e identidades sean y de cuál sea la razón por la que se promueven. Si esas virtudes e identidades animan a los individuos a cumplir sus deberes de justicia, dejándoles al mismo tiempo en libertad para valorar y revisar racionalmente sus propios con-

6. Rawls, «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, nº 4, 1988, págs. 272-273. Aunque Sandel cita repetidamente a Rawls, es interesante señalar que nunca haya mencionado este pasaje, que es quizás el más directamente relevante para el argumento de su libro.

ceptos del bien, entonces están siendo plenamente coherentes con los valores liberales fundacionales de la mediación individual y la justicia social. Si las virtudes cívicas y las identidades comunales ayudan a los individuos a identificar y a cumplir sus deberes para con otros, entonces son coherentes con el igualitarismo liberal y de hecho lo promueven.

Y éste es justamente el tipo de virtudes e identidades que los Estados liberales (y los teóricos liberales) han respaldado siempre. Los Estados liberales han promovido invariablemente ciertas virtudes de ciudadanía responsable y ciertas identidades nacionales —de hecho, la promoción de estas virtudes e identidades ha sido quizá la justificación clave que los teóricos liberales han esgrimido para fundamentar la educación obligatoria.[7]

Sandel escribe a menudo como si la expresión «concepto de la vida buena» abarcase todas las creencias normativas. Sin embargo, un concepto de vida buena es simplemente eso —es decir, una noción sobre lo que hace que la vida de uno sea buena, o de aquello que hace que vaya mejor la propia vida—. Es un concepto relacionado con aquello que hace que valga la pena vivir nuestra vida, con las actividades, las relaciones y los bienes que hacen que la propia vida sea más plena y rica, más gratificante y satisfactoria. Y por consiguiente, cuando los liberales dicen que el Estado debería ser neutral respecto a los conceptos de la vida buena, se refieren a que el Estado no debería jerarquizar la bondad de los distintos modos de vida. El Estado debe dejar los juicios sobre la vida buena a los individuos y debería tratar en cambio de garantizar que los individuos dispusieran de un contexto libre y justo en el que realizar esos juicios.

Esto no prohíbe la promoción de ciertas virtudes o identidades, con tal de que se defiendan como elementos que identifican los límites en los que podemos procurar nuestro concepto de la vida buena. La posesión de ciertas virtudes e identidades puede ayudarnos a reconocer en qué momento la persecución de nuestro propio bien viola las legítimas aspiraciones de los demás. Estas virtudes e identidades no nos dicen dónde reside nuestro propio bien; más bien nos dicen hasta dónde podemos llegar en la procura de nuestro propio bien. En palabras de Rawls: «La justicia establece el límite, el bien muestra el sentido».[8] Los liberales pueden respaldar la promoción estatal de aquellas virtudes e identidades que nos ayuden a

7. Para saber más sobre el papel de la educación pública en la promoción de las virtudes cívicas y las identidades nacionales, véase el capítulo 14 de W. Kymlicka, *op. cit.*

8. Rawls, «The Priority of Right and Ideas of the Good», pág. 252.

«establecer el límite», pero no respaldarán la promoción estatal de aquellas virtudes e identidades que sean reflejo de un particular concepto del «sentido» de la existencia humana.[9]

3. Pero ¿es esto suficiente?

Existe una objeción obvia a cuanto he argumentado hasta aquí. Alguien podría argüir que a pesar de que el liberalismo procedimental puede respaldar *algunas* virtudes e identidades, quizá no respalde las adecuadas, o no las respalde con la suficiente fuerza. Esta objeción podría desarrollarse bien en un plano teórico, en términos de lo que, en principio, es capaz de respaldar el liberalismo, bien en un plano moral práctico, en términos de lo que es probable que el liberalismo lidere en la práctica.

Permítanme comenzar por el plano teórico. Como ya he señalado antes, el liberalismo trata las virtudes y las identidades como valores dependientes cuya evaluación debe hacerse en los términos de los más profundos principios liberales de la mediación individual y la justicia social. Quizá Sandel argumentase que deberíamos considerarlos como valores intrínsecos y respaldarlos a pesar de que entren en conflicto con las exigencias de la justicia liberal. Por ejemplo, tal vez argumentase que no deberíamos ser únicamente «republicanos clásicos» como los que mencio-

9. Sandel podría contestar que, a pesar de que la promoción de ciertas virtudes e identidades no sea estrictamente equivalente a la promoción de conceptos del bien, las razones que hacen que los liberales planteen objeciones a esto último se aplican igualmente a lo primero. Esto sería cierto si la base para la objeción liberal al perfeccionismo estatal se centrara simplemente en el hecho de que es una actitud controvertida y tiene por tanto probabilidades de causar conflictos sociales. Sin embargo, ésta no puede ser la objeción predominante, ya que, como señala el propio Sandel, evitar el perfeccionismo puede ser simplemente tan controvertido como comprometerse con él. Además, hacer cumplir las normas de justicia es también muy controvertido (en particular, las normas de justicia de la izquierda). Por consiguiente, es difícil que los igualitaristas liberales puedan comprometerse con un esfuerzo encaminado a minimizar la controversia. En cambio, la principal razón por la que los liberales objetan el perfeccionismo estatal estriba en el hecho de que se lo considera una amenaza para los valores liberales fundamentales de la mediación individual y la justicia social. El perfeccionismo estatal se considera, acertada o erróneamente, algo que probablemente obstaculiza la revisión racional y distorsiona una equitativa distribución de los recursos. Por el contrario, la promoción estatal de la ciudadanía responsable y las identidades nacionales puede promover, en vez de obstaculizar, estos valores liberales fundamentales.

na Rawls, es decir, ciudadanos que promueven la virtud política con el fin de mantener unas instituciones justas, sino también humanistas cívicos, esto es, personas que promueven las virtudes políticas debido a que nuestra «naturaleza esencial» se realiza en la vida política, que es el «lugar de honor de la vida buena».

Sería interesante desarrollar este argumento. Por desgracia, Sandel nunca aborda realmente esta cuestión. Dedica demasiado tiempo a defender un lugar común —a saber, el punto de vista de que la política debe atender cuestiones de virtudes e identidades— que no le lleva demasiado lejos en cuanto a desarrollar los detalles de su jerarquía predilecta de virtudes e identidades. ¿Qué virtudes e identidades estaría dispuesto a promover Sandel y en qué diferirían de los tipos de virtudes e identidades que promueven los igualitaristas liberales?

Por ejemplo, es característico que los teóricos liberales que trabajan en el tema de la educación para la ciudadanía enfaticen la importancia de promover las virtudes de la civilidad, la moderación pública, el sentido de la justicia y la actitud crítica hacia la autoridad gubernamental.[10] Todas estas virtudes se defienden sobre la base de que son necesarias para crear y mantener unas instituciones justas (más que como elementos constitutivos de un particular concepto de la vida buena). Se defienden en tanto que virtudes coherentes con los compromisos liberales con la posibilidad de la revisión racional y con los preceptos liberales contrarios al perfeccionismo estatal. ¿En qué diferiría el concepto de Sandel sobre la educación para la ciudadanía? ¿Existen virtudes adicionales que le gustaría incluir? Y en caso afirmativo, ¿las defendería basándose en la justicia o en el bien?

De manera similar, es habitual que los teóricos liberales que trabajan en el tema de la comunidad política hayan enfatizado la importancia de promover diversas identidades políticas, desde la local (el autogobierno local como escuela de democracia) a la nacional (la nación como la más amplia unidad factible de redistribución), incluyendo además las especiales garantías para las identidades etnoculturales de las minorías.[11] Aquí, una vez más, la justificación para el reconocimiento estatal de estas iden-

10. Véanse los trabajos que sobre educación de la ciudadanía han realizado Spinner, Callan, Gutmann, Macedo, etc., los cuales se abordan en el capítulo 14 de W. Kymlicka, *op. cit.*

11. Véanse los trabajos de los nacionalistas liberales y los multiculturalistas liberales que se mencionan en el capítulo 2 de W. Kymlicka, *op. cit.*

tidades es la de que contribuyen a sostener unas instituciones justas, así como a rectificar las injusticias. Esas identidades se defienden como elementos coherentes con los compromisos liberales con la posibilidad de la revisión racional y con los preceptos liberales contrarios al perfeccionismo estatal. ¿En qué diferiría el concepto de Sandel sobre la política identitaria? ¿Qué identidades adicionales le gustaría promover y sobre qué base las defendería, la de la justicia o la del bien?

Sin una respuesta más detallada a estas cuestiones, es imposible juzgar si el concepto que tiene Sandel de la política republicana es superior a, o siquiera genuinamente diferente de, la política igualitarista liberal a la que pretende plantear sus objeciones. De hecho, no puedo recordar ningún caso en el que Sandel respalde clara y explícitamente la promoción de particulares virtudes o identidades, ni siquiera en la eventualidad de que dicha promoción entre en conflicto con la justicia del igualitarismo liberal.

Es posible imaginar casos en los que la promoción de las virtudes del humanismo cívico como parte de un concepto de la vida buena (en vez de como forma de mantener unas instituciones justas) tenga que hacerse a expensas de la justicia liberal. De hecho, el propio Sandel cita un ejemplo tomado de la historia de Estados Unidos, aunque no está claro si lo aprueba o no. En el siglo XIX, muchos estadounidenses argumentaban que su concepto de la vida buena, que consideraba la participación política republicana como algo de intrínseco e incomparable valor, sólo podía conservarse mediante la expansión hacia el oeste —esto es, mediante la conquista y el desplazamiento de los indios norteamericanos—. Sin la promesa de unas nuevas tierras y de un proyecto de unificación y expansión nacional, estas formas intrínsecamente valiosas de participación política republicana habrían disminuido, sustituidas por formas de política más mundanas e instrumentales. Admitamos que esta pretensión fuese cierta y que sólo pudiera sostenerse una forma de vida intrínsecamente valiosa vinculada a la participación política mediante un trato injusto a los indios. ¿Podemos decir que la promoción de un concepto humanista cívico de la vida buena justifica esta injusticia?

De manera similar, imaginemos que el modo más efectivo de movilizar a las personas para que participen en la política y piensen en el bien colectivo sea crear una cierta percepción de amenaza para la supervivencia nacional, ya venga ésta del interior del país (por ejemplo, de los inmigrantes ilegales, de los homosexuales, de los comunistas o de los drogadictos), o del exterior (por ejemplo, de la Unión Soviética, de los te-

rroristas islámicos). Imaginemos, en otras palabras, que la mejor o la única manera de movilizar a la gente para que participe en el autogobierno republicano consista en declarar la guerra a algún enemigo inventado. No se trata de un ejemplo extravagante. El propio Sandel señala que los xenófobos tienen frecuentemente mucho éxito en su esfuerzo de movilización de la gente y nos previene contra este peligro. Pero ¿qué ocurre si este tipo de movilización crea de hecho un aumento de lo que Sandel llama la «libertad republicana», o el «colectivo bien del autogobierno», en un mayor número de personas? ¿Qué ocurre si aumenta el sentido de comunidad y de superioridad colectiva en la mayoría de las personas y reduce sus sentimientos de descontento hacia la democracia? ¿Qué ocurre si tenemos que enfrentarnos a una transacción entre la promoción de la libertad republicana para la mayoría y el respaldo de la justicia para la minoría? ¿Qué ocurre si la promoción del humanismo cívico como forma de vida reduce el descontento de la mayoría, aunque a expensas de oprimir a la minoría?

Creo que en todos estos casos Sandel se pondría de parte de la justicia liberal. Aunque considere que la libertad republicana es una alternativa a la justicia liberal, mi impresión es que no promovería la primera a expensas de la segunda y que (tácitamente) considera que los principios de justicia establecen restricciones a la promoción de la libertad republicana. Sospecho que, en el fondo, comparte la creencia liberal de que las instituciones políticas no deben ser primariamente juzgadas por el grado de satisfacción que produzcan en los participantes, sino por el grado de justicia de sus resultados.

Quizá Sandel discreparía de este planteamiento. Dado que nunca ha abordado explícitamente la cuestión, es difícil decirlo. Pero si lo hace, no ha proporcionado ningún verdadero argumento que nos indique por qué deberíamos abandonar el punto de vista liberal de que la justicia es la primera virtud de las instituciones políticas. Supongamos que nos enfrentamos a una elección entre, por un lado, unas instituciones políticas que son justas pero que brindan pocas oportunidades para una participación intrínsecamente gratificante y, por otro, unas instituciones políticas que son injustas con la minoría pero que brindan a la mayoría la posibilidad de una participación intrínsecamente gratificante. Enfrentados a esta disyuntiva, los liberales escogerían las instituciones políticas justas. Las instituciones políticas que pretenden un poder coercitivo sobre todos los ciudadanos no deberían ser consideradas un escenario para que la mayoría dé curso a sus modos de vida intrínsecamente valiosos. La razón de ser de las institu-

ciones políticas consiste en garantizar la justicia a todos los ciudadanos y la promoción de las virtudes republicanas debe operar en el margen que le marca este límite.

Desde luego, en muchos casos, el incremento de la calidad de la participación política no exigirá el sacrificio de la justicia liberal. Al contrario, las sugerencias más verosímiles sobre cómo mejorar el autogobierno colectivo implicarán también la mejora de la justicia liberal —es decir, implicarán la reducción de las desigualdades inmerecidas en la posición social de la gente, en los recursos económicos y en la influencia política—. Y éste es precisamente mi argumento. En la mayoría de las cuestiones del mundo real, los republicanos cívicos y los igualitaristas liberales deberían ser aliados. Pueden hacerse tantas cosas para promover de forma pareja la igualdad liberal y la democracia republicana que es casi una vana especulación preguntar qué es lo que deberíamos hacer cuando ambas entren en conflicto. Pero si Sandel insiste en que especifiquemos de qué lado estaríamos en caso de que se produjese ese conflicto, entonces yo me alinearía con los liberales, y no veo que Sandel haya proporcionado en su libro ningún argumento para impugnar esto.

Pero quizá Sandel quisiera plantear una objeción más práctica a la argumentación que he venido desarrollando hasta ahora. Podría argumentar que, sean cuales sean los recursos teóricos del igualitarismo liberal, sigue siendo un hecho que, en la práctica, el liberalismo procedimental ha sido incapaz de abordar satisfactoriamente las cuestiones relacionadas con las virtudes y las identidades. Según Sandel, el triunfo del liberalismo procedimental en Estados Unidos ha ido de la mano con la creciente reticencia a tratar cuestiones de virtud e identidad. Tanto si el liberalismo procedimental puede abordar en principio estas cuestiones como si no puede, lo cierto es que ha dejado de hacerlo en la práctica y, sin duda, esto no ha ocurrido por accidente —debe haber algún obstáculo interno o inhibición en el liberalismo procedimental que dificulte el tratamiento de estas cuestiones.

Sin embargo, aquí, en mi opinión, debemos ser cautelosos al hablar del «triunfo de la república procedimental», como si hubiera una única versión del liberalismo procedimental que hubiese copado la jurisprudencia y el discurso político estadounidenses. Al contrario, como ya he señalado antes, hay al menos dos formas muy diferentes de liberalismo procedimental —el de derechas y el de izquierdas— que tienen distintas implicaciones para las cuestiones relacionadas con la virtud y la identidad. En la medida en que el liberalismo procedimental ha triunfado en

Estados Unidos, ha sido predominantemente en su versión de derechas. Estados Unidos presenta un nivel de desigualdad más elevado (y creciente) entre sus ciudadanos que el de otras democracias occidentales y el más bajo (y decreciente) nivel de redistribución. En la medida en que Estados Unidos se ha visto influido por el liberalismo, ha sido objeto del influjo del planteamiento de derechas que rechaza el principio de que las desigualdades deben rectificarse (y que, con mayor empeño, rechaza la idea de que el Estado debería promover el tipo de virtudes e identidades que animarían a la gente a cumplir sus deberes de justicia igualitaria).

Dado que, en Estados Unidos, el liberalismo de izquierdas sigue predicando en el desierto —al menos si comparamos su ascendiente con el que tiene en otras democracias occidentales—, no podemos tener una clara idea de qué efecto tendría si llegase a triunfar políticamente. Además, si el liberalismo de derechas ha salido victorioso, se debe, al menos en parte, a que ha forjado una alianza con otras corrientes no liberales del pensamiento político estadounidense. Sandel señala que, en Estados Unidos, el republicanismo se ha visto históricamente influido y distorsionado por el racismo, el nativismo, los prejuicios de clase, el sexismo, el temor a un gobierno fuerte, etc. Sin embargo, lo mismo puede decirse del liberalismo, y el tipo de liberalismo de derechas que ha triunfado en Estados Unidos es una extraña mezcla de ideologías y convicciones. (Pensemos en la insolente alianza entre los liberales de derechas y los conservadores culturales durante la época de Reagan.)

Es muy engañoso, por tanto, hablar como si las vigentes instituciones estadounidenses, o la actual jurisprudencia de la Corte Suprema, reflejasen el triunfo de cualquier teoría particular. Coincido con Sandel en que las teorías políticas —lo que él llama «filosofías públicas»— son importantes. De hecho, es evidente que influyen en las instituciones políticas. Pero también se influyen unas a otras, hasta el punto de que se vuelve inverosímil, cuando no imposible, describir cualquier institución o decisión particular como la pura e inmaculada consecuencia de una filosofía política concreta.

¿Cómo podremos entonces valorar en la práctica el impacto del igualitarismo liberal de izquierdas, teniendo en cuenta que es relativamente débil en la arena política de Estados Unidos y que ha padecido siempre la influencia y la distorsión impuestas por otras teorías políticas y otras corrientes culturales? Me parece que existen dos caminos para lograr este objetivo, y en realidad Sandel no recorre ninguno de los dos. El primero

de estos caminos consistiría en iniciar una serie de comparaciones entre países. Sabemos que otras democracias occidentales también han experimentado la creciente influencia del «liberalismo procedimental», y por las mismas razones que han operado en Estados Unidos —la influencia, por ejemplo, del aumento de la diversidad, de la secularización, de la autonomía, de la movilidad, etc.—. Además, en la mayoría de esos países, la versión de izquierdas del liberalismo procedimental es considerablemente más fuerte que en Estados Unidos. (De hecho, la influencia que ha ejercido Rawls en el discurso público ha sido mucho mayor en muchos países de Europa Occidental que en Estados Unidos.) Las encuestas de opinión pública han mostrado que los ciudadanos de la mayoría de las democracias occidentales expresan un apoyo mucho mayor a los valores del igualitarismo liberal que los ciudadanos de Estados Unidos.

Por supuesto, en cada uno de estos países ha habido otras ideologías políticas y otras características culturales que han influido en el igualitarismo liberal de izquierdas. Por consiguiente, ninguna de ellas genera en la práctica una forma pura de igualitarismo liberal de izquierdas. Sin embargo, muchas de esas influencias locales se desvanecen si nos centramos en las tendencias generales que atraviesan el país. Y hasta donde yo sé, las evidencias sugieren que, en estos países, el liberalismo procedimental de izquierdas no ha evitado que los gobiernos adopten con éxito políticas encaminadas tanto a la promoción de las virtudes cívicas como a la promoción de las identidades comunales, y tampoco ha evitado, de manera más general, que los gobiernos adopten medidas tendentes no sólo al mantenimiento de unos niveles de participación más elevados que los que se registran en Estados Unidos, sino también al sostenimiento de unos niveles de satisfacción más elevados por esta participación. Yo avanzaría la hipótesis de que cuanto más influyente sea el igualitarismo liberal en un país, tanto más probable será que los ciudadanos tengan no sólo un fuerte sentido de la identidad nacional, sino también una vibrante política local, además de disfrutar del reconocimiento de las identidades etnoculturales de la minoría; es de esperar también que sea más probable que esos ciudadanos manifiesten mayor disposición a realizar sacrificios en beneficio de sus conciudadanos y que tengan un nivel de participación política más equitativo y un sentido más elevado de la eficacia en lo referente a la participación política. No tengo a mano evidencias que confirmen o refuten esta hipótesis, pero es el tipo de evidencia que creo que se necesitaría de hecho para valorar adecuadamente el impacto del igualitarismo liberal en la práctica.

Esto suscita una de las preocupaciones que tenía respecto a la mentalidad pueblerina del libro de Sandel. Sus desvelos se centran primordialmente en la experiencia estadounidense. No hay nada malo en ello, por supuesto, y de hecho creo que los mejores trabajos de teoría política son siempre los que se fundan en la profunda comprensión de una sociedad concreta. Pero también creo que, una vez estudiada intensamente la propia sociedad, es importante alzar la vista y observar si las conclusiones que ha obtenido uno en el propio país resultan válidas en otros países. Es importante considerar la experiencia de otros países, no necesariamente porque uno tenga un interés intrínseco en ellos, sino porque su experiencia nos brinda un medio para valorar los méritos del análisis que hemos hecho de nuestro propio país. Por ejemplo, una de las formas de comprobar la hipótesis de Sandel sobre el impacto del liberalismo procedimental en cuestiones tales como los derechos de los homosexuales o el discurso del odio sería examinar la manera en que otras democracias liberales han abordado todas estas cuestiones. Si otros países que tienen un sólido compromiso con el liberalismo procedimental lo han hecho de forma diferente —como así ha sucedido—, será una indicación de que su hipótesis podría ser errónea. La afirmación de Sandel sostiene que el triunfo del liberalismo procedimental, tanto en su versión de izquierdas como en su versión de derechas, genera descontento con la democracia. Pero si la experiencia de otros países sugiere que la influencia del liberalismo de izquierdas no ha tenido este efecto, entonces tal vez haya equivocado el diagnóstico de las causas reales del descontento en Estados Unidos.

Esto nos conduce a una segunda posibilidad estratégica para valorar el impacto del igualitarismo liberal. En vez de examinar el impacto del igualitarismo liberal en otros países, uno podría estudiar más de cerca el liberalismo estadounidense con el fin de observar si se ha visto influido o distorsionado por su interacción con otras filosofías públicas y otras características culturales de la sociedad estadounidense. Con el fin de identificar el impacto específico del liberalismo, debemos entender las fuerzas culturales que se han entremezclado en la práctica con él, haciendo que el liberalismo estadounidense sea distinto al liberalismo de otros países.

Muchas personas creen que lo que hace que el liberalismo estadounidense sea distinto es, en primer lugar, el hecho de que resulta en gran medida procedimental y, en segundo lugar, la circunstancia de que este liberalismo procedimental ejerce una gran influencia en la vida pública. Yo argumentaría, sin embargo, que esto no es una característica particular de Estados Unidos. En otras muchas democracias occidentales, el li-

beralismo es igual de procedimental e influyente. Lo que hace que el liberalismo estadounidense sea distinto, según lo que voy a argumentar, es el hecho de que es desmesuradamente de derechas —es decir, el hecho de que, en Estados Unidos, el equilibrio entre el liberalismo de derechas y el liberalismo de izquierdas se encuentra fuertemente escorado hacia la derecha—. También me gustaría plantear que este liberalismo estadounidense de derechas se encuentra a su vez muy influido y distorsionado por otras formas no liberales de ideología de derechas.

Consideremos algunas de las áreas de adopción de medidas políticas en que Estados Unidos difiere de todas las demás democracias liberales —por ejemplo, la ausencia de un control de armas, o de un sistema de asistencia sanitaria pública y universal, o la existencia de leyes contra el discurso del odio; la presencia de la pena de muerte; el requisito de la inscripción activa del votante; y las leyes que declaran delictiva la homosexualidad—. Desde mi punto de vista, y sospecho que también desde el punto de vista de Sandel, todos éstos son defectos de la democracia estadounidense. Pero ¿qué es lo que explica la especificidad estadounidense en estas cuestiones? Sandel pretende argumentar que, al menos en algunos casos, el fallo tiene que ver con el liberalismo procedimental. Sin embargo, en la mayoría de estas cuestiones, la explicación no puede ser ésta, ya que la mayoría de ellas viola claramente las normas liberales. Además, otros países cuyas normas de igualitarismo liberal son más sólidas han bregado con estos asuntos de forma muy distinta.

Yo sugiero que lo que subyace a estas cuestiones es algo completamente diferente —a saber, una actitud específicamente estadounidense que es próxima al darwinismo social—. Son muchos los estadounidenses que no sólo admiran el éxito, sino que sienten además desprecio hacia el fracaso —admiran a las personas que se alzan por encima de sus circunstancias y sienten aversión, o incluso temor, hacia las personas que son incapaces de hacerlo—. Desde luego, esto es el perfecto contrario de un impulso de igualitarismo liberal, ya que este impulso no dicta que las personas deban ser capaces de sobreponerse a sus circunstancias, sino más bien que las circunstancias deben ser igualadas.

Este darwinismo social se ve exacerbado por otra actitud característicamente estadounidense —a saber, la del recelo hacia los gobiernos fuertes—. También esto entra en conflicto con el igualitarismo liberal, dado que el gobierno sólo puede atender su responsabilidad de rectificar la existencia de circunstancias desiguales entre los ciudadanos mediante gran-

des programas de gobierno (por ejemplo, el de atención sanitaria). La combinación de estas dos actitudes, en mi opinión, contribuye a explicar muchas de las peculiares características de la política estadounidense, incluido el predominio del liberalismo de derechas. Sin embargo, tal y como yo lo veo, el liberalismo de derechas no es la causa de estas actitudes —más bien al contrario, el liberalismo de derechas es con frecuencia la racionalización de actitudes culturales subyacentes que, a su vez, arraigan en diversas formas de prejuicio, racial y de clase—. Son estas actitudes las que constituyen el obstáculo más importante para una significativa reforma social y política, dado que corroen el sentido de la identidad y la solidaridad nacional, además de racionalizar unas estructuras políticas fuertemente desigualitarias.

Consideremos los recientes casos de la Corte Suprema que fulminaron la reestructuración de los límites del Congreso encaminados a crear distritos electorales de mayoría negra.[12] Es habitual que Sandel presente a la Corte Suprema como una instancia dispuesta a hacer un esfuerzo de buena fe para promover los principios liberales básicos. Si la Corte Suprema rechaza la reestructuración de los límites del Congreso y no la acepta ni siquiera para ayudar a los grupos menos favorecidos, entonces la causa debe ser que el liberalismo es incapaz de tratar cuestiones relacionadas con la pertenencia a un grupo. A mí me parece claro, sin embargo, al leer sus dictámenes, que, en este caso, la Corte Suprema no hizo ningún intento de considerar o aplicar las normas liberales. Este tribunal ha dicho, en efecto, que los límites electorales pueden trazarse para incrementar el poder de voto de cualquier grupo social (por ejemplo, los granjeros, los grupos religiosos, los habitantes de los extrarradios urbanos), *excepto los negros* —el grupo que más ha sufrido en el pasado por causa de la división deshonesta de los distritos electorales y el grupo que más grave infrarrepresentación padece en el Congreso—. ¡Y el Tribunal ha dicho además que su postura —es decir, su dictamen de que los límites pueden reestructurarse para favorecer a cualquier grupo, excepto a los negros— es un requisito de la igualdad! Ahora me parece claro, al leer sus dictámenes, que los jueces se oponían personalmente a la creación de distritos de mayoría negra, que eran conscientes de que un electorado crecientemente conservador también se oponía a ellos, y que, por consiguiente, buscaron desesperadamente alguna racionalización para rechazarlos. La decisión resultante es, en mi opinión, un sinsentido. Pero en cualquier caso, es ob-

12. Por ejemplo, *Shaw v. Reno* 113 S. Ct. 2816 (1993).

vio que no estaba en absoluto motivada por impulsos liberales. Tanto si es una buena idea como si no, desde el punto de vista de la adopción de medidas políticas, es evidente que la creación de distritos de mayoría negra no viola ningún principio liberal fundamental —no restringe la posibilidad de una revisión racional de los fines, ni implica ningún perfeccionismo estatal—. De hecho, desde el punto de vista del igualitarismo liberal, las políticas que atienden a los desfavorecidos sin restringir la libertad individual no son sólo permisibles, sino de hecho necesarias. La oposición a crear distritos de mayoría negra arraiga, en el fondo, en un conjunto de actitudes no liberales que incluye el prejuicio de raza y de clase.

A mí me parece claro, en este caso al menos, que el liberalismo de derechas simplemente proporciona un vocabulario que la Corte Suprema utilizó para racionalizar la oposición no liberal a las políticas que benefician a los negros. Y si uno está de acuerdo con que ésta es al menos una de las posibles interpretaciones de los casos de división de las circunscripciones para obtener ventajas electorales, entonces vale la pena releer otras de las recientes decisiones de la Corte Suprema para observar que también se ajustan a esta pauta. Y de hecho argumentaré que las decisiones de la Corte Suprema en muchas cuestiones —derechos de los gays, discurso del odio, aborto, discriminación positiva, bienestar— son reflejo de esta misma pauta. El liberalismo de derechas puede brindarnos el vocabulario, pero se utiliza para racionalizar las actitudes culturales que se oponen (a menudo por razones no liberales) a las políticas que benefician a los desfavorecidos o a las minorías y, por consiguiente, se usa también para legitimar unas instituciones políticas, sociales y económicas desigualitarias. Quizás esté exagerando este fenómeno, pero un análisis del liberalismo estadounidense que no tenga en cuenta el modo en que ha resultado influido y distorsionado por el conservadurismo cultural iliberal está abocado a cometer graves errores.

Desde mi punto de vista —desde luego, admito que como extraño a la política estadounidense—, la pretensión de Sandel de que el igualitarismo liberal es una de las causas del descontento en Estados Unidos parece insólita por múltiples razones. El liberalismo de izquierdas ha sido excesivamente débil para tener esas consecuencias, y las verdaderas causas del descontento se encuentran en actitudes culturales que son independientes del igualitarismo liberal y entran en contradicción con él. Pese a que el liberalismo de derechas ha tenido mucha influencia, esa influencia ha conseguido en muchos casos racionalizar la oposición no liberal a las políticas progresistas. Y la razón por la que ha conseguido hacerlo es-

triba en que es de derechas (por ejemplo, por oponerse a la redistribución), no en que sea liberal (es decir, no se debe a su compromiso con la posibilidad de la revisión racional ni a su rechazo del perfeccionismo estatal). Y sin duda, la solución a esto no consiste en menos igualitarismo liberal, sino en más. Si hubiera el suficiente número de estadounidenses que realmente creyesen en el principio del igualitarismo liberal que sostiene que las circunstancias desiguales deben rectificarse (en vez de sentir desprecio hacia aquellos que no pueden alzarse por encima de sus circunstancias), entonces no habría nada en las normas liberales de revisión y neutralidad que impidiese a los estadounidenses robustecer su sentido de identidad común, ni nada que dificultase la mejora de la equidad y la eficacia de su sistema político —tanto en el plano local como en el nacional—, ni tampoco nada que estorbase su determinación de abordar sus descontentos de un millar de maneras distintas.

Por consiguiente, no veo razón para respaldar la afirmación de Sandel que sostiene que deberíamos sustituir los argumentos del igualitarismo liberal por los argumentos del republicanismo cívico. Sin embargo, me apresuro a añadir que me opondría igualmente a un posible esfuerzo por sustituir todos los argumentos del republicanismo cívico por argumentos liberales. Por lo que a la estrategia se refiere, es probable que argumentos distintos convenzan a personas distintas. Algunas de las personas que no puedan ser motivadas para realizar sacrificios en nombre de la justicia podrían ser motivadas a hacerlos en nombre del enriquecimiento del bien que representa la vida democrática. Otros, que no consideran que la participación política sea el lugar de honor de la vida buena, podrían mostrarse insensibles a los argumentos republicanos, pero se sentirían motivados por las consideraciones de justicia. Dado que los dos enfoques generarán conclusiones similares respecto a la mayoría de las cuestiones, no hay razón para no invocar ambos argumentos. Desde un punto de vista igualitarista liberal, uno de los probables efectos secundarios benéficos de la promoción de la justicia es el enriquecimiento de la calidad de la participación política; desde el punto de vista de un republicano cívico, uno de los probables efectos secundarios benéficos de la promoción de la calidad de la participación política es la consecución de una mayor justicia social. En la abrumadora mayoría de los casos, estos argumentos son complementarios, y no hay razón para insistir en que sólo uno de ellos es el que debe plantearse.

Por supuesto, como filósofos, tal vez queramos saber cuál es el «auténtico» argumento —por ejemplo, cuál debería tener prioridad en caso de

que llegasen a entrar en conflicto—. Sin embargo, ésta es una preocupación de filósofo, una cuestión que rara vez surgirá en las mentes de los actores políticos cotidianos. Es cierto que, en algunas raras circunstancias, estos dos argumentos pueden divergir. La promoción de una forma intrínsecamente gratificante de participación política de la mayoría puede exacerbar una injusticia para con la minoría. De ser así, creo que el igualitarismo liberal debería prevalecer. Sin embargo, es innecesario, y poco sensato, extrapolar estos raros momentos de conflicto y sacar la conclusión de que el igualitarismo liberal y el republicanismo cívico son inherentemente antagónicos.

4. El carácter sostenible a largo plazo

Ya he señalado anteriormente que podría interpretarse que Sandel no está poniendo objeciones a los principios de la igualdad liberal, sino más bien argumentando que esa igualdad es insostenible a largo plazo. En particular, indica acertadamente que el igualitarismo liberal exige algún sentido de comunidad unida —por ejemplo, alguna base para decidir hacia quién tenemos deberes de justicia— y duda que el igualitarismo liberal pueda sustentar el subyacente sentido de solidaridad e identidad que esto requiere. En la mayoría de las ocasiones, argumenta que el igualitarismo liberal es en principio incapaz de abordar la cuestión de la identidad. He tratado de mostrar por qué esta objeción de principios al igualitarismo liberal es errónea. Los Estados liberales han promovido de forma coherente, activa y, de hecho, exitosa un sentido de identidad nacional en respuesta a este problema, sin socavar su compromiso fundacional con la mediación individual ni su oposición al perfeccionismo estatal.

Sin embargo, según creo, Sandel expone un segundo argumento —a saber, que esta estrategia liberal de construcción nacional ya no es viable debido a la globalización económica y a la diferenciación cultural interna—. Argumenta que la nación ha dejado de ser una unidad viable para los propósitos de la justicia liberal y que debemos desarrollar nuevas formas de comunidad y de participación política. Ésta es una cuestión compleja sobre la que se ha vertido mucha especulación de salón pero que, en términos relativos, ha generado pocas evidencias bien establecidas. Por lo que al núcleo de la cuestión se refiere, mi propia impresión es que la pretendida descentralización de las identidades nacionales se ha exagerado mucho, al menos en la mayoría de las democracias occidentales. No

veo ninguna evidencia que pueda respaldar la afirmación de que la primacía de las identidades nacionales esté sufriendo un serio desafío, ya sea por parte de la globalización externa, ya por parte de la diferenciación cultural interna.[13] Al contrario, en la mayoría de los países persiste un intenso compromiso con el principio de que la nación debería seguir siendo el principal foro para el autogobierno colectivo y la justicia social (véase el capítulo 9 de W. Kymlicka, *op. cit.*).

Por supuesto, ésta es una cuestión empírica, y quizá más adelante la nación pierda su condición de lugar de honor de la identidad política y la justicia social. Si eso sucediera, los igualitaristas liberales se verían obligados a crear o a reforzar una serie de instituciones justas, tanto en el plano supranacional como en el subnacional, con el fin de colmar el vacío. Y una vez hecho esto, tendrían que adaptar a estos cambios sus conceptos de virtud e identidad, de forma que esas nuevas instituciones fueran viables.[14] Algo de esto está ocurriendo ya, sobre todo en Europa. Gran parte del trabajo de Habermas puede comprenderse bajo esta luz. Y como muestra su obra, no hay nada en el compromiso básico del igualitarismo liberal con la posibilidad de la revisión racional, la neutralidad del Estado y la redistribución igualitaria que impida este replanteamiento.

En cualquier caso, nada de esto implica un conflicto entre la igualdad liberal y el republicanismo cívico. Si el tradicional compromiso liberal con las instituciones nacionales en tanto sede del autogobierno colectivo y la justicia distributiva ha dejado de ser viable, entonces los liberales deberán crear nuevos foros de autogobierno y nuevas instituciones de redistribución junto con sus correspondientes nuevas formas de identidad y virtud. Todo esto es perfectamente coherente con, y de hecho es exigido por, la justicia propia del igualitarismo liberal. La justicia del igualitarismo liberal sigue siendo el criterio para valorar las instituciones y las

13. La situación de los Estados «multinacionales» que contienen amplias minorías etnolingüísticas territorialmente concentradas —por ejemplo, Canadá, España, Bélgica— puede parecer una excepción. Pero de hecho son la excepción que confirma la regla, ya que esas minorías se consideran a sí mismas precisamente «naciones» que se han visto incorporadas (a menudo involuntariamente) a un Estado mayor. Estas minorías no cuestionan la primacía del Estado mayor porque impugnen el carácter central de las identidades nacionales en el mundo moderno, sino precisamente porque el Estado mayor no define su nación.

14. Para un examen de los esfuerzos preliminares ya realizados en esta dirección, véase el capítulo 9 de W. Kymlicka, *op. cit.*

medidas políticas, pero los liberales deberían tener una mente abierta respecto a qué instituciones y medidas —y a qué niveles— van a contribuir mejor a promover sus principios. Y en este punto, como en la mayoría de las cuestiones, los igualitaristas liberales y los republicanos cívicos pueden y deben trabajar juntos para encontrar propuestas imaginativas que fomenten tanto la justicia social como la democracia participativa.

7

LA CRÍTICA REPUBLICANA AL LIBERALISMO*

Alan Patten**

Varios autores se han servido de la tradición republicana de pensamiento político para criticar a liberales como Rawls y Dworkin por desatender la importancia del servicio público y la virtud cívica. En este artículo voy a presentar y evaluar una versión de esta crítica, que puede encontrarse en trabajos recientes de Quentin Skinner y Charles Taylor. Mi tesis es que su crítica, que denomino «republicanismo instrumental», está atrapada en los cuernos de un dilema. Según cómo se formule la crítica, o bien no existe ningún desacuerdo interesante entre liberales y republicanos, o bien sí existe, pero en ese caso no uno que debiera preocuparle a los liberales. De cualquiera de las dos maneras, no se puede decir que el republicanismo instrumental representa un adelanto respecto de las actitudes liberales sobre el servicio público o la virtud cívica.

Un problema importante al que se enfrenta el liberalismo contemporáneo se refiere a si se le debe asignar algún valor especial a una vida de ciudadanía activa y virtud cívica. Comúnmente se supone que la respuesta en el caso de las variantes contractualistas del liberalismo es no, y que esta respuesta refleja un compromiso con dos ideas diferentes. La primera idea, es, *grosso modo*, que la prioridad central, al especificar los principios que deben regular la estructura básica de la sociedad, es que cada individuo debe gozar de un amplio sistema de libertades negativas. La segunda es que no hay ninguna conexión especial entre libertad negativa y servicio público: si se entiende la libertad como ausencia de

* «The Republican Critique of Liberalism», en *B. J. Pol. S.*, 26 págs. 25-44. © 1996 Cambridge University Press.

** Departamento de Política, Universidad de Exeter. Agradezco a Jessica Brown, Iain Hampsher-Monk, Mark Philp, Michael Rosen, a los miembros de la Universidad de Exeter y los talleres de teoría política del Nuffield College, así como a los editores y a dos árbitros anónimos, sus comentarios a versiones anteriores de este artículo.

restricciones externas sobre la propia actividad, no tiene sentido identificarla con una vida de ciudadanía activa y virtud cívica.

Una corriente importante del liberalismo contemporáneo —el liberalismo que se encuentra en algunos de los escritos, por ejemplo, de Rawls y Dworkin (que llamaré simplemente «liberalismo contractualista», u, ocasionalmente, sólo «liberalismo»)[1]— ha sido atacada desde varias perspectivas diferentes debido a su tratamiento de los bienes de ciudadanía, comunidad y servicio público. Un tipo de objeción hace uso de la tradición republicana o cívica humanista del pensamiento político para argumentar que el principal error del liberalismo descansa en su estrecho compromiso con el ideal de libertad negativa.[2] Aunque los republicanos no sean necesariamente hostiles a la libertad negativa, a menudo se los interpreta como si también recomendaran otros ideales importantes, como la amistad cívica, la mutua comprensión, el autogobierno y la participación con los demás en los asuntos políticos de la propia comunidad.[3] Según esta posición, para reinstalar el valor apropiado de la comunidad y el servicio público es importante ir más allá de la libertad y atender a estos y otros bienes.

Una objeción estándar a este tipo de crítica al liberalismo es que ignora la pluralidad de fines y valores humanos. Al suponer que hay un

1. John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, Oxford University Press, 1973) (trad. cast.: *Teoría de la justicia,* México, FCE, 1979); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londres, Duckworth, 1977) (trad. cast.: *Los derechos en serio,* Barcelona, Ariel, 1997) y «What is Equality? Part II: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs,* 10 (1981), págs. 283-345. En escritos más recientes, Dworkin ha rechazado explícitamente el contractualismo. Véase, en particular, «Foundations of Liberal Equality», en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. XI (Salt Lake City, University of Utah Press, 1991), págs. 3-119 (trad. cast.: *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993). Utilizo la etiqueta «liberal contractualista» para indicar que no estoy hablando del liberalismo en su forma más general y porque es conveniente seguir la terminología de Quentin Skinner en sus artículos sobre republicanismo, citados más adelante.

2. Véanse, por ejemplo, Michael J. Sandel, *Liberalism and The Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982) (trad. cast.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa, 2000); y «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory* 12 (1984), págs. 81-96 (incluido en este mismo volumen con el título de «La república procedimental y el yo desvinculado» (*N. de los comps.*)].

3. Véase, por ejemplo, la caracterización de Charles Taylor del humanismo cívico en «Kant's Theory of Freedom», *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), págs. 334-335. Véase también John Rawls, *Political Liberalism* (Nueva York, Columbia University Press, 1993), págs. 205-206 (trad. cast.: *Liberalismo político,* México, FCE, 1995).

único bien —como la amistad cívica o el autogobierno— que es un bien para todos, los republicanos parecen insensibles a la diferencia. Aunque mucha gente haya supuesto que esto representa una refutación decisiva de la relevancia de la tradición republicana en la política contemporánea, alrededor de la década pasada varios escritores han intentado revivir la tradición republicana, argumentando que su permanente relevancia es de diferente naturaleza. Según esta interpretación, en vez de cuestionar la preocupación liberal por la libertad negativa, la tradición republicana se ocupa en cambio de la idea de que la libertad negativa puede estar divorciada de un compromiso con el servicio público y la ciudadanía. La ciudadanía activa, tal como argumentan estos republicanos revisionistas, debería ser valorada, no necesariamente porque sea buena en sí misma, sino porque contribuye a la preservación de una sociedad libre. Llamaré a esta posición *republicanismo instrumental*,[4] tanto para distinguirlo de otras posiciones que están influidas por la tradición republicana como para destacar su rasgo distintivo, que es la afirmación de que la ciudadanía y el servicio público son bienes porque contribuyen a la realización de la libertad negativa.[5]

En lo que sigue quisiera examinar y evaluar el republicanismo instrumental tal como lo formulan y defienden dos escritores contemporáneos

4. Agradezco a Richard Bellamy la sugerencia de esta etiqueta. La distinción de Shelley Burtt entre una política de la virtud «aristotélica» y una política de la virtud «instrumental» es similar a mi distinción entre estos dos tipos de republicanismo. Véase Shelley Burtt, «The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal», *American Political Science Review*, 87 (1993), págs. 360-368, en pág. 360.

5. Recientemente Philip Pettit ha propuesto un tercer tipo de argumento republicano en «Negative Liberty, Liberal and Republican», *European Journal of Philosophy*, 1 (1993), págs. 15-38; y «The Freedom of the City: a Republican Ideal», en A. Hamlin y P. Pettit (comps.), *The Good Polity* (Oxford, Blackwell, 1989). Como yo lo entiendo, el argumento de Pettit no es ni un rechazo al ideal de libertad negativa ni una tesis sobre las condiciones causales bajo las que ese ideal puede florecer. En cambio, su tesis es que los republicanos tienen una posición distinta sobre lo que constituye la libertad negativa: en tanto que los liberales han sostenido una concepción de la libertad «centrada en la realización» (¿hasta qué punto estoy obstaculizado?), los republicanos, según Pettit, se han manejado con una concepción «centrada en la resistencia» (¿hasta qué punto estar libre de interferencias es resistente a varias diferencias contrafácticas en el mundo?). En lo que sigue, no consideraré el argumento de Pettit, sino que me concentraré únicamente en el argumento republicano instrumental, que creo que plantea su propio conjunto de cuestiones.

de gran influencia: Quentin Skinner[6] y Charles Taylor.[7] Es discutible que el republicanismo instrumental represente una interpretación históricamente exacta de las concepciones de los republicanos clásicos, como Maquiavelo, pero en este artículo pasaré por alto cuestiones de interpretación histórica.[8] En cambio, me interesa principalmente determinar si el republicanismo instrumental representa un avance respecto de la actitud liberal hacia la ciudadanía activa y la virtud cívica.

Es innegable que el lenguaje y el énfasis de los defensores del republicanismo instrumental contrasta de forma bastante pronunciada con los de los liberales contractualistas. Pero ¿hay algún desacuerdo filosóficamente interesante entre ambas posiciones, un desacuerdo que los liberales deberían tener en cuenta? Tanto Skinner como Taylor, aunque por

6. Quentin Skinner ha desarrollado su enfoque sobre el republicanismo en diferentes artículos desde los comienzos de la década de 1980. Éstos incluyen: «Machiavelli on the Maintenance of Liberty», *Politics*, 18 (1983), págs. 3-15; «The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives», en Richard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner (comps.), *Philosophy in History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984), págs. 193-221; «The Paradoxes of Political Liberty», en S. McMurrin (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. VIII (Cambridge, Cambridge University Press, 1986) págs. 225-250; «The Republican Ideal of Political Liberty», en Gisela Bock, Quentin Skinner y Mauricio Viroli (comps.), *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), págs. 293-309; y «On Justice, the Common Good, and the Priority of Liberty», en Chantal Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy* (Londres, Verso, 1992), págs. 211-224. En general, me voy referir a los dos artículos más recientes, que contienen los enunciados más completos y, según Skinner, más fuertes de su posición.

7. Charles Taylor, «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en Nancy Rosenblum (comp.), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass, Harvard, 1989), págs. 159-182 (trad. cast. *El liberalismo y la vida moral*, México, Nueva Visión, 1993). En otros artículos, Taylor es un crítico del ideal mismo de libertad negativa. Véase especialmente, «What's Wrong with Negative Liberty?», *Philosophical Papers*, 2 (1985), págs. 211-229. En «Cross-Purposes», sin embargo, Taylor formula explícitamente su «tesis republicana» en términos de «una gama más amplia de libertades, incluyendo las negativas», en págs. 171-172. Defiendo la afirmación de que Taylor puede ser considerado un «republicano instrumental» de forma más completa en la Sección 3 de este artículo.

8. Para una crítica de la interpretación de Skinner de Maquiavelo, véase John Charvet «Quentin Skinner on the Idea of Freedom», *Studies in Political Thought*, 2 (1993), págs. 5-16, donde Charvet argumenta que los republicanos, incluyendo a Maquiavelo, están comprometidos con una concepción positiva de la libertad. Otro problema histórico que pasaré por alto se refiere a si hay dos tradiciones distintas en la historia del pensamiento político, una liberal y la otra republicana. Charvet desafía esta postura, al igual que J. C. Isaac, «Liberalism and Republicanism», *History of Political Thought*, 9 (1988), págs. 349-377.

razones algo distintas, piensan que sí lo hay. En lo que sigue, argumentaré que esto no es así. Voy a sostener que el republicanismo está atrapado en los cuernos de un dilema: según cómo se formule o bien no hay ningún desacuerdo interesante entre liberales y republicanos, o bien sí lo hay, pero entonces no uno que deba preocupar a los liberales.[9]

1. La formulación del republicanismo instrumental de Skinner

Hay diferencias entre los enfoques de Skinner y Taylor sobre el republicanismo instrumental lo suficientemente importantes como para examinar sus posiciones por separado. Empezaré con la formulación de Skinner. Los republicanos, según Skinner, están sobre todo comprometidos con el ideal de un «Estado libre». Un Estado libre, al igual que un individuo libre, es aquel que no está sujeto a restricciones, sino que es capaz de actuar de acuerdo con su propia voluntad, esto es, de acuerdo con la voluntad general de todos los miembros de la comunidad.[10] Según la interpretación de Skinner, los republicanos valoran los Estados libres por dos tipos distintos de razones. En primer lugar, los Estados libres tienden a acumular mayor riqueza y grandeza cívica que los no libres. En segundo lugar, y más importante para el enfoque de Skinner, los Estados libres garantizan mejor las libertades personales de sus ciudadanos que los que no lo son.[11] Las libertades personales que los republicanos están pensando aquí son algunas de las conocidas libertades negativas apreciadas por los liberales: incluyen, por ejemplo, la seguridad personal y las libertades políticas. Poseer estas libertades, tal como Skinner lo expresa, significa «simplemente no estar restringido en nuestra persecución de cualesquiera fines que nos hayamos puesto».[12]

9. Mi crítica al republicanismo instrumental puede distinguirse de otras críticas que han aparecido recientemente en diferentes artículos. Por ejemplo, no sigo a Charvet, «Quentin Skinner and the Idea of Freedom», con el argumento de que Skinner abandona la libertad positiva de forma demasiado rápida. Tampoco supongo, como hacen Don Herzog y Shelley Burtt, que el problema principal del republicanismo instrumental sea el «problema de transición» para poner en funcionamiento un régimen republicano por primera vez (como señala Burtt, los liberales pueden tener el mismo problema). Véanse Herzog, «Some Questions for Republicans», *Political Theory*, 14 (1986), págs. 473-493, especialmente págs. 483-490, y Burtt, «The Politics of Virtue Today», pág. 363.

10. Skinner, «The Republican Ideal of Liberty», pág. 301.

11. *Ibid.*, págs. 301-302.

12. *Ibid.*, pág. 302.

Los republicanos suponen que los Estados libres pueden convertirse fácilmente en Estados no libres debido a la negligencia e indiferencia de sus ciudadanos. Cuando esto ocurre, se corre el peligro de perder las libertades negativas apreciadas por los liberales y republicanos. Esto plantea el problema central del republicanismo, que es identificar las condiciones bajo las cuales una sociedad puede mantener las instituciones de la libertad, a pesar de esta tendencia a la corrupción.[13]

Los republicanos afrontan este problema explorando diferentes diseños organizativos y políticas que ayuden a preservar la libertad y que normalmente incluyen el Estado de derecho y alguna forma de autogobierno democrático.[14] La pretensión *distintiva* de los republicanos —que ellos piensan que los lleva más allá de la tradición liberal— subraya el papel de la participación política y la virtud cívica. Ellos argumentan que es una condición necesaria para la preservación de un Estado libre que sus ciudadanos sean políticamente activos y estén motivados por un alto grado de virtud cívica.[15] Si los ciudadanos no participan activamente en la vida política, permitirán que sus instituciones se estanquen y corrompan, y finalmente se extingan. Además, esta participación es sólo probable si los ciudadanos están motivados por un compromiso con el bien común y un alto grado de virtud cívica, antes que por el autointerés. Los ciudadanos puramente autointeresados van a preferir atender sólo sus asuntos privados, aprovechándose de la actividad pública de los demás.

Llamemos «buenos ciudadanos» a los ciudadanos políticamente activos y motivados por un alto grado de virtud cívica. La siguiente pregunta que Skinner plantea se refiere a las condiciones bajo las cuales se puede esperar que los individuos se conviertan en y sigan siendo buenos ciudadanos.[16] Aquí los republicanos enfatizan la importancia de las instituciones sociales para moldear a los individuos en ciudadanos: los republicanos piensan que una condición necesaria para que los individuos se conviertan en y sigan siendo buenos ciudadanos es que las instituciones sociales los imbuyan de ciertas actitudes y disposiciones.[17] Las cualidades de buen ciudadano no son algo con lo que los individuos nazcan naturalmente. Deben ser alimentados y nutridos con la educación, las costum-

13. *Ibid.*, pág. 302.
14. *Ibid.*, págs. 302-303.
15. *Ibid.*, pág. 303.
16. *Ibid.*, pág. 304.
17. *Ibid.*, págs. 305-306.

bres diarias y prácticas de la cultura y, de ser necesario, con la amenaza de sanciones y la regulación estricta de la conducta personal.

Considerando conjuntamente estos reclamos podemos ver que, hasta aquí, el republicanismo de Skinner consiste en un compromiso con el ideal de libertad negativa y un análisis empírico de las condiciones bajo las cuales este ideal podría realizarse. Los republicanos piensan que la libertad negativa es un ideal valioso, aun si no resulta de fácil realización. Argumentan que sólo puede realizarse si los individuos son buenos ciudadanos, lo cual quiere decir que deben participar activamente en la vida política de su comunidad y estar motivados por un alto grado de virtud cívica. Y esta participación y virtud, a su vez, aparece sólo donde las instituciones sociales inculcan a sus ciudadanos los tipos correctos de actitudes y disposiciones.

A partir de este análisis de las condiciones de preservación de un Estado libre, Skinner extrae varias conclusiones normativas importantes. Concluye, en primer lugar, que los individuos tienen el deber de participar activamente en la política.[18] El razonamiento exacto subyacente a esta conclusión nunca se detalla explícitamente, pero parece ser algo parecido a lo siguiente: ya que todos tenemos razones para vivir en una sociedad libre, y cualquiera que quiera un fin quiere los medios necesarios para ese fin, entonces, si el análisis republicano esquematizado más arriba es correcto, todos tenemos razones para participar activamente en política. En tanto que el fin de vivir en una sociedad libre tiene prioridad sobre otros fines, nuestra razón para participar en política alcanza una prioridad similar y podemos decir que es un *deber*.[19] Naturalmente, tal como está expresada, esta deducción del deber de participación no puede funcionar bien, porque pasa por alto el conocido problema de que no es estrictamente necesaria la participación de ningún individuo *particular* para la preservación de la libertad. No veo cómo es posible resolver esta dificultad, excepto quizás apelando a la equidad, o incluyendo el argumento dentro de un marco moral más kantiano, con el recurso a una «posición original» u otro medio similar.[20]

18. *Ibid.*, págs. 307-308.

19. Skinner insinúa un argumento de este tipo en *ibid.*, págs. 304-308.

20. Es posible que Skinner piense en algo parecido, pero entonces resulta equívoco que caracterice la corrupción (la tendencia a ignorar las pretensiones de nuestra comunidad) como «simplemente un fracaso de la racionalidad, una incapacidad de reconocer que nuestra propia libertad depende de que nos comprometamos nosotros mismos con

La segunda conclusión normativa que los republicanos extraen de su análisis de las condiciones de la libertad es una recomendación de que las instituciones sociales y políticas se conformen y modifiquen de modo tal que estimulen a los individuos a adquirir la virtud cívica, que asegure que satisfarán a conciencia sus deberes de participación política.[21] Aunque los republicanos sean pesimistas sobre las posibilidades de establecer y mantener un Estado libre, niegan que sea una cuestión totalmente fuera del control humano. Los seres humanos pueden conformar y modificar sus propias instituciones sociales, y estas instituciones, a su vez, pueden imbuir a los individuos de las actitudes y disposiciones virtuosas requeridas para preservar la libertad. Dado que la libertad depende de la ciudadanía y el servicio público, se vuelve imperativo que las instituciones sociales sean constituidas como para nutrir y estimular estos valores.

2. Las objeciones de Skinner y las réplicas liberales

Habiendo dado un esquema aproximado del republicanismo instrumental de Skinner, quisiera ahora explorar las objeciones al liberalismo contractualista que él cree que se encuentran implicadas en su enfoque. Voy a identificar cinco diferentes objeciones al liberalismo que Skinner extrae de sus reflexiones sobre la tradición republicana. Dado que el análisis republicano consiste en parte en una serie de hipótesis empíricas referidas a la preservación de una sociedad libre, uno podría esperar que las diferencias de Skinner con el liberalismo sean de carácter empírico.[22] Sin

---

una vida de virtud y servicio público», *ibid.*, pág. 304. El uso de los términos «nuestra» y «nosotros mismos» vuelve esta afirmación sobre la preservación de la libertad crucialmente ambigua. Si significa cada uno de nosotros por separado, entonces la afirmación parece errónea: es falso que la libertad de cualquier individuo particular dependa de que se comprometa con «una vida de virtud y servicio público». Si, por otro lado, significa literalmente «nuestro» y «nosotros mismos», la afirmación acerca de la libertad podría ser verdadera, pero entonces la corrupción difícilmente parecería un *simple* fracaso de racionalidad. Más bien parece un fracaso o de la racionalidad colectiva o de una racionalidad individual que contiene un componente normativo.

21. *Ibid.*, págs. 305-307.

22. Para un intento fascinante de analizar empíricamente algunas de las hipótesis republicanas, véase Robert D. Putnam, con Robert Leonardi y Raffaella Y. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993), especialmente el cap. 4.

embargo, con la posible excepción de la primera objeción, no parece ser el caso. En cambio, lo que las diferentes objeciones de Skinner tienen en común es la afirmación filosófica de que el compromiso de los liberales contractualistas con alguna doctrina o idea particular les impide tomar en serio el análisis republicano de la preservación de la libertad. En cada caso, argumentaré que las objeciones fracasan: en el caso de las objeciones I, III y V los liberales no están comprometidos con la doctrina o idea en cuestión, mientras que en el caso de las objeciones II y IV sí lo están, pero esto no les impide tomarse el análisis republicano de Skinner en serio.

I. *El compromiso del liberalismo con la doctrina de la «mano invisible»*

Skinner acusa a los liberales contractualistas —mencionando aquí a Rawls en particular— de apoyarse en una doctrina complaciente de la «mano invisible» respecto de cómo puede mantenerse la libertad individual. Según esta posición, «si todos nosotros perseguimos nuestro propio autointerés razonado[...] el resultado será, de hecho, el mayor bien de la comunidad como un todo».[23]

La reflexión sobre la tradición republicana sostiene que el problema con esta doctrina de la mano invisible es que olvida la fragilidad de las instituciones libres, y en particular la necesidad de virtud cívica ocasionada por esta fragilidad. Ignora la idea fundamental del republicanismo instrumental, que es que los individuos deben tener ciertas virtudes y deberes, y actitudes y disposiciones, si sus instituciones han de evitar la corrupción y la extinción. El compromiso liberal con la doctrina de la mano invisible ayuda a explicar su hostilidad hacia los bienes de ciudadanía y servicio público.

Sin embargo, esta objeción entra en conflicto con dos doctrinas diferentes que Rawls expone en *Teoría de la justicia*. La primera de ellas es su doctrina sobre el sentido de la justicia: Rawls argumenta que una condición de posibilidad de una sociedad justa es que los ciudadanos posean un sentido efectivo de la justicia y, en particular, un deseo de orden superior para vivir de acuerdo con los principios de justicia.[24] Sin esta motivación dirigida a los demás no se pueden mantener las libertades básicas. Rawls piensa que uno de los puntos fuertes de su teoría es que puede

23. Skinner, «The Republican Ideal of Liberty», pág. 304.
24. Rawls, *Teoría de la justicia*, págs. 501-506, 524 y 541.

explicar cómo los ciudadanos llegarían a adquirir este sentido de la justicia. Un republicano podría estar en desacuerdo con esta explicación, pero esto no es lo mismo que objetar a Rawls que está comprometido con una doctrina de la mano invisible.

La segunda doctrina es la del deber natural de justicia. Rawls argumenta que los individuos en la posición original elegirían racionalmente estar restringidos por el deber de apoyar y promover instituciones justas.[25] Este deber regula, por ejemplo, su acatamiento al derecho, sus decisiones sobre participación en política y su conducta como votante.

Estos dos puntos contradicen la interpretación de Skinner de la «mano invisible». La razón por la que el sentido de la justicia es tan importante para Rawls es exactamente porque un sistema social justo no es como un mercado autorregulado en el que cada agente puede perseguir su propio interés.[26] Además, los individuos en la posición original eligen estar comprometidos con el deber de apoyar y promover las instituciones justas precisamente porque reconocen la fragilidad de las instituciones libres y justas, esto es, precisamente porque reconocen la ingenuidad de la doctrina de la mano invisible. Concluyo que, si el republicanismo instrumental ofrece un adelanto respecto de la comprensión liberal de la ciudadanía activa y virtud cívica, no se debe a que el liberalismo esté comprometido con una doctrina de la mano invisible.

II. *El compromiso del liberalismo con la prioridad de los derechos sobre los deberes*

Otra objeción planteada por Skinner es que los liberales contemporáneos —y aquí menciona específicamente a Dworkin— anteponen erróneamente los derechos a los deberes. Según Skinner, los contractualistas piensan que primero «debemos tratar de erigir alrededor de nosotros un cordón de derechos, tratándolos como "cartas de triunfo" e insistiendo en su prioridad sobre cualquier reclamo de deber social».[27] Según la visión republicana, en cambio,

25. *Ibid.*, págs. 373-377.

26. Tal como Rawls lo expone al discutir la «teoría económica de la democracia»: ya que ningún sistema constitucional de frenos y contrapesos logra establecer una mano invisible confiable para guiar el proceso hacia un resultado justo, es hasta cierto grado necesario un sentido público de la justicia» (*ibid.*, pág. 492).

27. Skinner, «The Republican Ideal of Liberty», pág. 307.

> insistir sobre los derechos como cartas de triunfo [...] es simplemente proclamar nuestra corrupción como ciudadanos. También es abrazar una forma autodestructiva de irracionalidad. En lugar de ello, debemos tomar nuestros deberes en serio, y en vez de tratar de evadir cualquier cosa fuera de «las exigencias mínimas de la vida social», debemos tratar de satisfacer nuestras obligaciones públicas lo más sinceramente posible.[28]

La insistencia contractualista en la primacía de los derechos obliga a dejar de lado la idea del republicanismo instrumental de que un compromiso con la libertad nos prescribe que persigamos virtuosamente determinados fines de servicio público y participación política. Los contractualistas se olvidan de que una ética de derechos, sin una ética correspondiente de deberes sociales, no puede formar la base de un sistema autosuficiente de instituciones y prácticas libres.

El problema de esta objeción es que Skinner está fusionando dos sentidos diferentes en que los derechos pueden tener prioridad sobre los deberes. Según un sentido, se puede decir que los derechos tienen prioridad si, y sólo si, tienen una primacía justificatoria en el argumento moral: la sugerencia es que un buen argumento a favor de algún acuerdo social o acción es aquel que apele, en última instancia, a la protección o fomento de los derechos. Ésta es la idea que tenía Dworkin en mente cuando decía que nuestra moral política debe estar basada en derechos antes que en fines o deberes.[29] Dada la íntima conexión entre derechos y libertades negativas es difícil de ver cómo Skinner podría estar en desacuerdo. La visión republicana, en la reconstrucción de Skinner, no es una teoría basada en los deberes de acuerdo con las categorías de Dworkin, sino una teoría basada en los derechos o, mejor aún, «basada en la libertad».

El segundo sentido en el que los derechos podrían tener prioridad sobre los deberes es si se da el caso de que los derechos que tenemos son tales que nunca, o casi nunca, tengamos deberes sociales. Es ésta la idea que Skinner quiere criticar, pero no es una idea que se siga de la argumentación de Dworkin. Éste acepta que tengamos deberes sociales, siempre que estén basados en los derechos, es decir, que estén justificados en última instancia no por fines o deberes, sino por la preservación y pro-

28. Skinner, *ibid.*, pág. 307.

29. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, págs. 169-172. En su reciente *Tanner Lecture, Ética privada e igualitarismo político,* Dworkin parece repudiar que la moral política esté basada en los derechos, favoreciendo una concepción más basada en los fines.

tección de los derechos.[30] Como señala Dworkin, esto convierte a esos deberes en puramente «instrumentales», pero entonces esta visión «instrumental» del deber es exactamente lo que Skinner ofrece en su reconstrucción del republicanismo clásico. Por ello no encuentro ninguna diferencia relevante entre las posiciones de Skinner y Dworkin, y concluyo que la objeción fracasa. La insistencia contractualista en la primacía de los derechos no le impide tomar en serio las cuestiones planteadas por los republicanos instrumentales.

III. *La concepción defectuosa del derecho del liberalismo*

Otra crítica que Skinner extrae de sus reflexiones sobre la tradición republicana es que los contractualistas operan con una concepción defectuosa del derecho. Ellos están de acuerdo con los republicanos en que los poderes coercitivos del derecho son necesarios para salvaguardar la libertad individual. Sin embargo, piensan erróneamente que «el derecho preserva nuestra libertad fundamentalmente por su coerción sobre otra gente».[31] Para los republicanos, en cambio, «el derecho preserva nuestra libertad, no meramente por ejercer coerción sobre los demás, sino también por su coerción directa sobre cada uno de nosotros para que actuemos de una manera determinada».[32] Skinner da a entender que la concepción contractualista del derecho les impide adoptar la conclusión republicana de que una función legítima del derecho pueda ser obligarnos y persuadirnos a hacer lo que sea necesario para la preservación de nuestra propia libertad.

Como ejemplos de ese uso del derecho, Skinner menciona la doctrina republicana del equilibrio de los poderes en la constitución y su política de utilizar el derecho para estimular a los ciudadanos a luchar con coraje en nombre de su comunidad. Sin embargo, cuando esta objeción está dirigida contra los contractualistas modernos fracasa, porque autores como Rawls adoptan políticas similares por razones similares. Rawls argumenta que un procedimiento de regla de la mayoría puede ser restringido legítimamente con los «mecanismos de constitucionalismo», que incluyen la separación de los poderes, si un sistema como éste tuviera las

30. Véanse los comentarios sobre «códigos de conducta», en *Taking Rights Seriously*, pág. 172.

31. Skinner, «The Republican Ideal of Liberty», pág. 305.

32. *Ibid.* pág. 305.

mejores consecuencias para el sistema de la libertad en su totalidad.[33] Del mismo modo, piensa que el servicio militar obligatorio puede estar justificado en caso de ser necesario para proteger a una comunidad justa contra poderes hostiles propensos a robarle sus libertades.[34] En resumen, Rawls no opera con la concepción defectuosa del derecho que Skinner asocia al contractualismo: para Rawls, una función legítima del derecho puede ser ejercer coerción sobre nosotros para que hagamos lo que sea necesario para la preservación de nuestra propia libertad.

IV. *La hostilidad del liberalismo hacia el utilitarismo*

El cuarto argumento de Skinner es que la hostilidad del liberalismo hacia el utilitarismo le impide tomar en serio la idea republicana de que un compromiso con el bien común es una condición necesaria para la realización de una sociedad libre.[35] Skinner señala, por ejemplo, que Rawls afirma la prioridad de la libertad individual sobre toda consideración utilitarista, incluyendo, según él piensa, cualquier tipo de apelación a lo que Skinner denomina el «bienestar general». Como resultado de ello, Skinner concluye que Rawls es incapaz de establecer aquellos tipos de limitaciones sobre la libertad individual que recomiendan los republicanos en nombre del bien común, dado que éstos son esencialmente apelaciones al bienestar general. Rawls no puede permitir que se obligue a los individuos a participar en la vida política, porque sería traicionar sus propias críticas en contra de los argumentos del bienestar general para restringir la libertad. Dado que la justicia rawlsiana «requiere la maximización de la libertad individual —dice Skinner—, el deber básico del Estado debe ser mantener sus propias exigencias respecto de los ciudadanos en un mínimo acordado».[36]

Skinner está en lo cierto al decir que Rawls rechaza establecer aquellas limitaciones a la libertad individual que estén justificadas solamente

33. Rawls, *Teoría de la justicia,* págs. 263-264. El «equilibrio de los poderes» y la «separación de los poderes» son, naturalmente, tipos distintos de acuerdos constitucionales, pero la distinción no parece pertinente ni al argumento de Skinner ni a mi intento de refutarlo.

34. *Ibid.,* pág. 423.

35. Este argumento está expuesto en Skinner en «On Justice, the Common Good, and the Priority of Liberty».

36. *Ibid.*, pág. 215

por una base utilitarista. Para Rawls sería irracional que una parte en la posición original elija sacrificar sus propias libertades solamente en virtud de un mayor beneficio para *otros*. Sin embargo, Skinner se equivoca al pensar que este argumento impide que Rawls requiera los tipos de deberes de ciudadanía y compromiso con el bien común que los republicanos valoran. Al considerar si deben imponerse a sí mismas estos deberes, las partes en la posición original pueden tomar en cuenta no sólo los beneficios para los demás, sino también los beneficios para ellas mismas, que estos deberes contribuirán a asegurar. La importancia de este último tipo de beneficio es concedida implícitamente por el propio Skinner: el fracaso de adoptar nuestros propios deberes, sostiene, es «simplemente un fracaso de la racionalidad, una incapacidad de reconocer que *nuestra propia libertad* depende de comprometernos con una vida de virtud y servicio público».[37] Concluyo que, al igual que sucedía con los derechos, el derecho y la mano invisible, el antiutilitarismo no impide al liberalismo tomarse en serio las cuestiones planteadas por el republicanismo instrumental.[38]

V. *La confusión sobre la libertad negativa*

Una de las preocupaciones que está presente a lo largo de varios artículos de Skinner es analizar la relación entre la libertad negativa y dos proposiciones sobre la libertad históricamente importantes. La primera de estas proposiciones es que la libertad sólo se realiza por medio de la búsqueda de ciertos fines y actividades determinados por los individuos. La segunda es que puede tener sentido, bajo ciertas condiciones, hablar de forzar a alguien a que sea libre.[39]

Skinner piensa que una tradición del pensamiento sobre la libertad negativa, que él identifica con el contractualismo, rechaza ambas proposiciones sobre la libertad por ser incoherentes. Para el contractualismo, la libertad negativa consiste en la *ausencia* de restricciones externas sobre lo que uno puede hacer, y por ello parece oponerse totalmente a la suge-

37. Skinner, «The Republican Ideal of Liberty», pág. 304 (cursivas mías).

38. La obra reciente de Rawls aclara especialmente que él no quiere abandonar las nociones del bien común. Véase, en particular, *Liberalismo político,* Conferencia V, Sección 7.

39. Véase Skinner, «Republican Ideal of Liberty», págs. 294-295.

rencia de que uno sólo goza de la libertad al perseguir ciertos fines y actividades determinados, y más todavía, a la propuesta de que uno pueda ser forzado u obligado a la libertad.

Sin embargo, Skinner argumenta que la posición republicana muestra que hay una relación mucho más cercana entre libertad negativa, servicio público e incluso, tal vez, la coerción, de lo que los contractualistas han estado dispuestos a admitir. Tal como hemos visto, los republicanos extraen de su análisis de las condiciones de la libertad la conclusión normativa de que los individuos tienen el deber de participar activamente en la política: en este sentido, un compromiso con la libertad negativa ciertamente privilegia determinados fines y actividades como especialmente racionales para que los individuos los persigan. Dada la tendencia a declinar de nuestras instituciones libres, y dada la manera en que la virtud y la participación contrarrestan esta tendencia, es crucial que reconozcamos nuestros deberes de participación. Ignorar este hecho sería caer en la corrupción.

Por otra parte, los republicanos advierten que los seres humanos, frecuentemente, pueden actuar de un modo no racional. Por esta razón, como hemos visto, concluyen que puede ser necesario que las instituciones sociales ejerzan coerción a fin de preservar la libertad. En este sentido, es coherente sostener, al mismo tiempo, una concepción negativa de la libertad y permitir que ocasionalmente sea necesario forzar a alguien a que sea libre.

Por eso la crítica que Skinner dirige a los contractualistas se basa en que éstos han confundido la naturaleza y las implicaciones de su propio ideal central, a saber, la libertad negativa. Esta confusión impide a los liberales tomarse en serio las advertencias republicanas sobre la preservación de la libertad.

Un primer punto que cabe señalar sobre este argumento es que hay una ambigüedad importante en la formulación de las dos proposiciones sobre la libertad. Es ambiguo que sean afirmaciones *constitutivas* o *instrumentales* sobre la libertad. ¿Los republicanos quieren decir que la satisfacción de sus deberes cívicos es una condición que los agentes deben satisfacer si han de ser considerados libres? Y ¿están diciendo que los agentes pueden seguir considerándose libres aun si están siendo forzados u obligados? Éstas serían afirmaciones constitutivas sobre la libertad. ¿O ambas proposiciones se refieren simplemente a ciertas condiciones, cuya satisfacción puede conducir a los agentes a ser libres en algún sentido diferente que está presupuesto?

A partir de esta discusión, parece claro que Skinner *no* está defendiendo afirmaciones constitutivas sobre la libertad.[40] Esto sería abandonar el compromiso con la libertad negativa que esta posición republicana toma como punto de partida. Más bien interpreto que lo que Skinner quiere decir es que los liberales contractualistas han estado ellos mismos confundidos por la ambigüedad entre pasar del rechazo de las dos afirmaciones constitutivas sobre la libertad al rechazo de las dos afirmaciones instrumentales.

La objeción de Skinner, entonces, queda reducida a la aserción de que los liberales han rechazado equivocadamente dos afirmaciones instrumentales sobre la libertad, afirmaciones que la posición republicana muestra que son plausibles. Espero que mi discusión sobre las otras objeciones sea suficiente para mostrar que esta aserción no puede defenderse.

Los liberales pueden permitir, y de hecho lo hacen, que la preservación de la libertad se apoye sobre los tipos de condiciones que los republicanos enfatizan. Particularmente, ellos están de acuerdo en que la libertad no puede mantenerse salvo que los individuos tengan un sentido de la justicia y reconozcan un deber de apoyar las instituciones justas. Y se acercan a los republicanos al pensar que ocasionalmente puede ser necesario utilizar poderes coercitivos del Estado para asegurarse que los individuos hagan lo necesario para preservar su propia libertad. Esto no significa negar que los liberales y republicanos puedan estar en desacuerdo acerca de qué prescripciones políticas específicas podrían ser necesarias para la preservación de la libertad, sino sólo sugerir que no están en desacuerdo con el nivel de abstracción filosófica en el que opera la crítica de Skinner.[41]

Concluyo que la formulación de Skinner del republicanismo instrumental no representa un adelanto respecto de la actitud liberal hacia la virtud ciudadana y cívica, porque no logra identificar ningún desacuerdo filosóficamente interesante entre ambas posiciones. No hay nada en la actitud liberal respecto de la mano invisible, los derechos, el derecho, el

40. Skinner, *Ibid.*, pág. 302.

41. Es difícil saber si Skinner piensa que contractualistas y republicanos estarían en desacuerdo sobre políticas y legislación concretas, porque Skinner dice muy poco sobre prescripciones políticas republicanas. Algunas políticas republicanas *podrían* incluir: a) el voto obligatorio; b) extender la idea de los jurados a otros ámbitos; c) promover la creación de consejos vecinales y comités que tomen parte en la vida política de la comunidad; d) el servicio militar obligatorio; e) un sistema educativo que inculque las virtudes

bien común o la libertad misma que le impida adoptar el pensamiento republicano instrumental sobre la importancia del servicio público y la ciudadanía. Al contrario, los liberales como Rawls suponen explícitamente —junto con los republicanos— que debemos tener un sentido de la justicia, que tenemos el deber de apoyar a las instituciones políticas justas y que las instituciones jurídicas pueden ayudarnos a asegurar que no perdamos nuestra libertad.

3. La reformulación de Taylor

Ahora voy a ir al segundo cuerno del dilema que me interesa presentar en contra del republicanismo instrumental. Hasta aquí, he argumentado que al menos en una formulación importante de esta posición —la de Quentin Skinner— no hay ningún desacuerdo filosóficamente interesante entre los republicanos y los liberales contemporáneos. Ahora me gustaría examinar una segunda formulación del republicanismo instrumental que sí me parece que entra en conflicto con el liberalismo, pero que los liberales, según voy a defender, tendrían razón en rechazar.

La formulación en la que estoy pensando es la de un artículo importante de Charles Taylor, «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate». Un tema del ensayo de Taylor es que los participantes en el debate liberal-comunitarista tienden a confundir asuntos ontológicos y metodológicos, por un lado, con asuntos de recomendación, o prescriptivos, por el otro. Quisiera dejar de lado esta cuestión aquí, y concentrarme, en cambio, en una segunda tesis defendida (como ilustración de la anterior) por Taylor, a saber, que los liberales no han logrado reconocer adecuadamente las implicaciones de la «tesis republicana». La tesis republicana consiste simplemente en la afirmación de que lo que Taylor llama «patriotismo» es una condición de la preservación de una sociedad libre.[42]

---

del buen ciudadano y cierto grado de lealtad patriótica; f) la prohibición de los insultos a la bandera y al himno nacional; g) subsidios a festivales y ritos patrióticos; o h) el establecimiento y la preservación de cierto medio social y cultural en la organización política a fin de asegurar la mayor lealtad patriótica. Los liberales podrían repudiar algunas de estas propuestas (en parte, debido a razones que discuto más abajo en la Sección 5), pero no, como sostiene Skinner, porque no puedan, en principio, adoptar los argumentos republicanos. Agradezco a un comentarista anónimo que me haya sugerido algunas de las posibles implicaciones prácticas del republicanismo instrumental.

42. Taylor, «Cross-Purposes», págs. 171-172.

El enfoque de Taylor sobre la tesis republicana tiene un número de rasgos en común con la versión de Skinner del republicanismo instrumental. Ambos autores conciben una sociedad libre en oposición a una despótica, pero también la relacionan con la protección de un sistema de libertades negativas.[43] Ambos suponen que una sociedad libre es una construcción frágil, que sólo puede preservarse si los individuos están motivados por ciertas actitudes y disposiciones.[44] Y, finalmente, ambos le asignan a las leyes e instituciones un papel importante para el estímulo y promoción de aquellas virtudes e identidades requeridas a los ciudadanos.[45]

Sin embargo, Taylor niega que su republicanismo sea puramente «instrumental», y por ello lo contrapone a la posición desarrollada por Skinner.[46] La tesis de Taylor parece ser que la preservación de la libertad requiere que los individuos conciban la ciudadanía no en forma meramente instrumental, sino como un bien en sí mismo, que se comparte con otros, y que es esencial a su identidad y autocomprensión. Sin embargo, hay un sentido importante en el que la posición de Taylor sigue siendo instrumental, por lo que me parece que él exagera su desacuerdo con Skinner. Es importante para Taylor que los individuos conciban la ciudadanía como un bien (no instrumental), no sólo porque *es* un bien, sino porque contribuye a la preservación de una sociedad libre.[47] Esta tesis sobre lo que Taylor llama la «viabilidad» de las instituciones libres[48] es instrumental: como el argumento de Skinner, es una defensa del servicio público y la virtud cívica que es distinta de la posición aristotélica más tradicional de que la ciudadanía es un componente esencial de la buena vida.

43. Véase Taylor, «Cross-Purposes», págs. 165, 171-172; Skinner, «The Republican Ideal of Liberty», págs. 301-302.

44. Taylor, «Cross-Purposes», págs. 171-175; Skinner, «The Republican Ideal of Liberty», pág. 303.

45. Taylor, «Cross-Purposes», págs. 181-182; Skinner, «The Republican Ideal of Liberty», págs. 305-306.

46. Taylor, «Cross-Purposes», pág. 170, n. 19.

47. Mark Philp explica bien este punto y sugiere que se encuentra implícito en el argumento de Skinner: «Aun cuando la virtud cívica es instrumental para la libertad y seguridad, los ciudadanos de un Estado no deben creer que lo es, dado que el Estado exige su compromiso incondicional, no un compromiso que calcula la proporcionalidad entre lo que se pide y lo que se recibe a cambio» (véase Mark Philp, «On Politics and its Corruption», *Political Theory Newsletter,* 6 [1994], págs. 1-18, en pág. 13).

48. Taylor, «Cross-Purposes», pág. 165.

Si bien hay semejanzas significativas entre el republicanismo de Taylor y el de Skinner, también existen diferencias importantes, y son estas últimas las que quiero considerar aquí. La diferencia más obvia es que, en contraste con Skinner, Taylor acepta que los liberales pueden asumir, y que de hecho lo hacen, las nociones de bien común y de lealtad ciudadana. Taylor piensa que el liberal puede responder a su crítica republicana diciendo:

> Su fórmula excluye, en efecto, que haya un *bien* común, socialmente adoptado, pero para nada excluye que haya una comprensión común de lo *correcto*: de hecho, la necesita. La confusión se refiere a dos sentidos de «bien». En el sentido más amplio, significa cualquier cosa valiosa que busquemos; en el sentido más estrecho, se refiere a los planes o formas de vida que son valiosos como tales. El liberalismo procedimental no puede tener un bien común en el sentido estrecho, porque la sociedad debe ser neutral sobre la cuestión de la buena vida. Pero en el sentido más amplio, donde una regla acerca de lo correcto puede, también, ser considerada un «bien», puede haber un bien compartido extremadamente importante.[49]

Aunque ésta sea una concesión importante, que coincide ampliamente con el argumento que desarrollé en la sección anterior, hay otras dos cuestiones planteadas por Taylor —aunque no mencionadas por Skinner— que podrían terminar por dividir a liberales y republicanos. La primera se refiere al mayor énfasis de Taylor en el «patriotismo», antes que en el sentido o deber de la justicia. La segunda surge a raíz de la tesis de Taylor de que los liberales que adoptan un análisis republicano sobre la preservación de la libertad pueden verse forzados a abandonar su doctrina de la neutralidad.

En las dos próximas secciones exploraré cada una de estas cuestiones. Se ha mostrado que la crítica republicana de Skinner al liberalismo contractualista fracasa, pero todavía es posible que una reformulación del republicanismo instrumental pueda ofrecer una crítica más fuerte a los liberales. En efecto, haré una interpretación del ensayo de Taylor según la cual él ofrece (entre otras cosas) tal reformulación. Discutiré que la reformulación de Taylor del republicanismo instrumental no representa un adelanto respecto de la actitud liberal hacia la virtud cívica y la ciudadanía activa. Las dos interpretaciones que discutiré pueden conducir a desacuerdos ge-

49. *Ibid.*, pág. 172.

nuinos entre liberales y republicanos; pero, en cada caso, mostraré que los liberales tendrían razones para rechazar la posición republicana.

4. Virtud cívica y patriotismo

En mi discusión sobre Skinner he argumentado que los liberales pueden aceptar, y aceptan de hecho, alguna forma de la tesis republicana instrumental de que la virtud cívica es una condición para la preservación de la libertad. Rawls, por ejemplo, piensa que una condición necesaria para la preservación de la libertad es que los ciudadanos posean un sentido efectivo de la justicia y que reconozcan un deber de apoyar y promover instituciones justas. Que Rawls afirme estas doctrinas es suficiente para mostrar que no suscribe ninguna doctrina complaciente de la mano invisible para la preservación de la libertad.

Los republicanos podrían responder, sin embargo, que lo que ellos quieren decir con virtud cívica no puede reducirse ni a un sentido de la justicia ni a un deber de ser justo. En tanto que Rawls quiere centrarse en el amor y el compromiso del ciudadano con relación a principios *abstractos* como la libertad y la justicia, el republicano piensa que la lealtad e identificación del ciudadano debe dirigirse hacia alguna comunidad política particular. Esta interpretación del republicanismo instrumental es bastante perceptible en la argumentación de Taylor. Para éste, la virtud cívica es esencialmente «patriotismo», y por lo tanto «está basada en una identificación con otros en una empresa común específica». De acuerdo con Taylor, patriotismo significa que «yo no estoy dedicado a defender la libertad de cualquiera, sino que siento el lazo de solidaridad con mis compatriotas en nuestra empresa común».[50]

Con esta idea de patriotismo en mente, entonces, una manera de interpretar la crítica republicana al liberalismo contractualista podría ser la siguiente: dado que es ingenuo pensar que un número suficiente de gente pueda estar motivada por un compromiso general con la justicia y la libertad para todos, se vuelve necesario, si la libertad ha de ser preservada, que la gente esté motivada al menos por otro compromiso relativo a los otros, más factible, y que es el del patriotismo. El error de los liberales es suponer, en forma complaciente, que la gente tendrá un sentido efectivo de la justicia, pasando sistemáticamente por alto el carácter indispensable

50. *Ibid.*, pág. 166; véase también pág. 176.

del patriotismo. En resumen, los liberales ignoran la necesidad del patriotismo para la preservación de una sociedad libre.

No estoy seguro de si Taylor trata de plantear exactamente esta crítica a los liberales contractualistas —él contrapone al patriotismo el «vínculo apolítico con un principio universal [...] que es central a la ética moderna de lo correcto»[51] y no (explícitamente) con la idea rawlsiana de un sentido de la justicia—, pero vale la pena proseguir de todas maneras, porque parece una respuesta republicana natural a mi intento de defender a los contractualistas en la Sección 2, incluida más arriba. ¿Es una buena objeción contra el liberalismo contractualista decir que ignora la importancia del patriotismo?

Un problema con esta objeción, tal como está planteada, es que el contraste entre el patriotismo y el compromiso con principios abstractos de libertad y justicia puede resultar desproporcionado, si este último se identifica con el «sentido de la justicia» rawlsiano. Esto sucede en parte porque los liberales como Rawls no suponen que nuestro sentido de la justicia esté dirigido hacia «cualquiera» (como dice Taylor), sino más bien sólo hacia aquellas personas con las que estamos involucrados en lo que Rawls llama «empresa cooperativa de beneficio mutuo».[52] Aunque en esta formulación no se descarte (correctamente, en mi opinión) un sentido de la justicia dirigido hacia ciudadanos de otros países, el énfasis de Rawls sobre lo que él llama la «estructura básica» sugiere que nuestro principal compromiso sea, probablemente, con nuestros conciudadanos.

Lo más importante es que el contraste parece desproporcionado, porque dista de estar claro que el patriotismo pueda estar completamente divorciado de un compromiso con principios abstractos. Como subraya Taylor, un sentimiento de patriotismo implica un sentido de estar obligados y comprometidos en una «empresa común», que normalmente se define en términos de valores, ideales y objetivos particulares.[53] En el caso de Estados Unidos, por ejemplo,

51. *Ibid.*, pág. 166.

52. Creo que Rawls está pensando en esto cuando dice que un sentido de la justicia «nos induce a aceptar aquellas instituciones justas que se acomodan a nosotros y de las que nosotros y nuestros compañeros hemos obtenido beneficios», *Teoría de la justicia*, pág. 523. Véase también *Liberalismo político*, Conferencia I, Sección 3; y Allan Gibbard, «Constructing Justice», *Philosophy and Public Affairs*, 20 (1991), págs. 266-269.

53. Taylor, «Cross-Purposes», págs. 174 y 178.

> hay una amplia identificación con «the american way of life», con un sentido de compartir una identidad e historia común, *definida por un compromiso con ciertos ideales, expresados célebremente en la Declaración de la Independencia, el discurso de Gettysburg de Lincoln, y otros documentos* que, a su vez, son importantes por su conexión con ciertas transiciones fundamentales de esta historia común.[54]

Un patriota estadounidense, según esta posición, parecería ser alguien que siente un vínculo de solidaridad con sus conciudadanos como resultado del hecho de que todos ellos se encuentran involucrados en una empresa común de promover y defender ciertos ideales, ideales «estadounidenses» como la libertad e igualdad. Según esta interpretación de patriotismo, es difícil encontrar algún desacuerdo importante entre republicanos y liberales contractualistas como Rawls: todos ellos parecen estar de acuerdo sobre el asunto central, a saber, que debe haber un «compromiso con ciertos ideales» tales como la libertad y la igualdad, si es que la sociedad libre ha de ser preservada.

Un crítico republicano insistente podría responder que la simple mención de la posibilidad de concebir un patriotismo liberal o constitucional no puede por sí sola resolver la cuestión de su factibilidad, planteada antes. Así como era ingenuo pensar que un número suficiente de personas podría estar motivado por un compromiso general con la justicia y la libertad para todos, también puede ser ingenuo pensar que un patriotismo liberal podría granjearse el suficiente apoyo como para garantizar la preservación de la libertad. En cambio, lo que sí es factible es un patriotismo que esté atado a instituciones, tradiciones, cultura, lenguaje y/o etnicidad históricos particulares, el cual, ciertamente, no puede asimilarse tan fácilmente al sentido de la justicia rawlsiano. La objeción republicana más profunda, entonces, es que todos los liberales pasan por alto el carácter indispensable de esta forma de patriotismo —que llamaré *patriotismo no liberal*— para la preservación de la libertad.

En este punto, creo que los liberales deberían permanecer en su posición, en lugar de intentar asumir el punto de vista republicano. Esto se debe en parte a que soy escéptico sobre la idea de que el patriotismo liberal sea realmente tan irrealizable como esta objeción supone. Basta con pensar en el caso estadounidense mencionado por Taylor, o el fuerte compromiso de los canadienses con su nueva Carta de Derechos y Liber-

54. *Ibid.*, pág. 174 (las cursivas son mías).

tades, o como señala Joel Feinberg, la inspiración que uno siente al leer alguno de los grandes textos liberales como *Sobre la libertad* de Mill.[55] En tanto que estos ejemplos sugieren que el patriotismo liberal es factible, es falso que el patriotismo no liberal sea indispensable para la preservación de una sociedad libre.

Además, uno podría cuestionar que el patriotismo no liberal pueda ser realmente instrumental para la preservación de una sociedad libre. Considérense dos ejemplos: en el primero, la empresa común que anima el celo patriótico de los ciudadanos es la lucha contra el comunismo. Este tipo de patriotismo no sólo podría fracasar en impedir la supresión de muchas libertades civiles o ataques a las vidas y libertades de ciudadanos de otros países, sino que incluso podría fomentarlos si la victoria contra el comunismo pareciera estar en juego. En ese sentido, difícilmente sería instrumental para la preservación de la libertad. En el segundo ejemplo, el patriotismo no liberal le produce otro perjuicio a la preservación de la libertad, al desalentar a la gente para que transfiera su lealtad y apoyo a instituciones que están mejor equipadas que sus propias instituciones políticas para hacer frente a cualquier amenaza a su libertad. Por ejemplo, si los británicos estuvieran menos apegados a sus tradiciones e instituciones políticas, podrían estar más inclinados a identificarse con instituciones europeas, sindicatos internacionales, las Naciones Unidas o grupos como Amnistía Internacional y Greenpeace. Es concebible que la identificación con estas instituciones aumentaría su eficacia, permitiéndoles asegurar las libertades británicas de forma más exitosa que las actuales disposiciones.

Podría parecer injusto citar ejemplos tan aislados en contra del patriotismo no liberal, dado que también es posible encontrar ejemplos en contra del patriotismo liberal. Pero hay una cuestión general que estos ejemplos pretenden ilustrar. Dado que el objeto de su lealtad está definido en términos de la libertad, los patriotas liberales responden, ante la supresión de libertades, con un sentimiento de ultraje, y ante las oportunidades de asegurar la libertad, con un sentimiento de afán. Siempre que puedan resolverse varios problemas de acción colectiva, estas respuestas deberían conducirles a actuar de distintas maneras (por ejemplo, votando, participando en movilizaciones, etc.) que ayuden a establecer y man-

55. Joel Feinberg, *The Moral Limits of Criminal Law: Volume 4: Harmless Wrong-Doing* (Oxford, Oxford University Press, 1988), pág. 111. Feinberg también sostiene (págs. 111-112) que el patriotismo estadounidense es un caso de lo que llamaré «patriotismo liberal».

tener una sociedad libre. En cambio, en el caso del patriotismo no liberal, no queda claro el mecanismo causal que une la motivación ciudadana con la preservación de una sociedad libre, porque el objeto de la lealtad ciudadana difiere del resultado que los republicanos sostienen que el patriotismo logra (la preservación de una sociedad libre). La supresión de libertades y oportunidades para aumentar la seguridad de la libertad no es por sí sola motivación para los patriotas no liberales: ellos no reaccionan a estas situaciones con el mismo sentimiento de ultraje o afán que los patriotas liberales.

5. Patriotismo, neutralidad y justicia

Quisiera ahora considerar una reformulación final de la crítica republicana al liberalismo contractualista. El republicano instrumental podría responder a mi tratamiento del patriotismo no liberal con el siguiente argumento. Podría ser verdad que el patriotismo no liberal no sea necesario para la preservación de la libertad, y que bajo algunas circunstancias incluso podría ser contraproducente en ese sentido. Sin embargo, sucede que, de hecho, en ciertas sociedades (tal vez no en todas) una proporción significativa de los ciudadanos está fuertemente identificada con objetivos tales como la conservación de la cultura y el lenguaje, la preservación de tradiciones y costumbres, etc. En tales sociedades, es fundamental que el Estado haga lo posible para preservar y promover la cultura y las tradiciones en cuestión, porque si no lo hace y se da una erosión de las mismas, podría haber una reacción adversa en contra del Estado, que podría poner en peligro las instituciones libres que éste adopta.

Este modo de formular la objeción republicana me lleva a la segunda cuestión que surge de la discusión de Taylor sobre el republicanismo y que podría dividir a liberales y republicanos: la cuestión de la neutralidad. Hacia el final de su artículo, Taylor argumenta que el tomarse en serio el análisis republicano de las condiciones de viabilidad de una sociedad libre podría, en el contexto de algunas sociedades, forzar a los liberales a abandonar su doctrina de que el Estado debe ser neutral sobre la cuestión de la buena vida.[56] Si el análisis republicano es correcto, el Estado no puede ser neutral entre patriotas y no patriotas o entre quienes valoran la participación política y quienes no. Tampoco puede ser neutral respecto

56. Taylor, «Cross-Purposes», págs. 176-177, 181-182.

de la preservación y el desarrollo de las instituciones históricas específicas, la cultura y tradiciones que son parte esencial de la lealtad patriótica de los ciudadanos. Un régimen liberal que fuera neutral en estos aspectos sería, de acuerdo con Taylor, autodestructivo.

Taylor ejemplifica este conflicto aparente entre neutralidad y viabilidad de una sociedad liberal con la controversia permanente sobre el lenguaje y la cultura en Quebec:

> Una sociedad como Quebec no puede sino dedicarse a la defensa y promoción de la cultura y lengua francesas, aun cuando esto implique alguna restricción a las libertades individuales. No puede hacer de la orientación cultural-lingüística una cuestión indiferente. Un gobierno que ignore este requisito o bien no estaría respondiendo a la voluntad de la mayoría, o bien estaría reflejando una sociedad tan profundamente desmoralizada como para estar cerca de la disolución en tanto polo viable de lealtad patriótica. En cualquiera de los dos casos, el futuro de la democracia liberal no sería prometedor.[57]

Aunque este pasaje no carezca de ambigüedad, Taylor parece estar argumentando a favor de las políticas culturales-lingüísticas en cuestión, al advertir que la democracia liberal podría entrar en decadencia si éstas no fueran adoptadas. Y concluye que estas reflexiones sobre la preservación de la libertad en una sociedad como Quebec nos conduciría a plantear serios cuestionamientos al modelo contractualista del liberalismo. El liberalismo contractualista fracasa porque intenta *tanto* mantener un compromiso con la neutralidad *como* asegurar su propia supervivencia. En una sociedad como Quebec estos objetivos tiran en direcciones opuestas: la única manera de garantizar la supervivencia de las instituciones liberales es abandonar la neutralidad.[58]

¿Cómo deberían responder los liberales a esta formulación de la crítica republicana instrumental? Creo que para responder al argumento de Taylor es necesario precisar dos extremos. El primero es que los liberales que afirman una doctrina de neutralidad (como Rawls) generalmente no entienden esa doctrina del modo que implica la crítica de Taylor. El segundo es que, incluso dejando de lado esta interpretación errónea de la noción de neutralidad, lo que el ejemplo de Taylor muestra, en el mejor de

57. *Ibid.*, pág. 182.
58. *Ibid.*, pág. 182.

los casos, es que los liberales harían bien en no insistir en la neutralidad en este caso; no muestra que la neutralidad no sea un requisito de la justicia (que es, fundamentalmente, lo que defienden los liberales como Rawls). Permítanme elaborar estas aseveraciones más detalladamente.

El primer punto puede explicarse bastante rápidamente. El problema con el argumento de Taylor, tal como está expuesto, es que supone una concepción de la neutralidad que los liberales rechazan. Supone una visión de la neutralidad consecuencialista o basada en el éxito, mientras que los liberales, de hecho, argumentan a favor de una posición basada en las razones-para-la-acción o en la justificación. A ellos les importa que las razones que justifican sus políticas no apelen a la verdad o a algún valor superior de alguna concepción particular del bien.[59] La política republicana de promover una cultura o lengua particular propuesta por Taylor no apela a su valor superior, sino sólo a su propiedad de contribuir a la preservación de la libertad; por lo tanto no hay ningún alejamiento de la neutralidad interpretada correctamente.

Sin embargo, creo que Taylor está en lo cierto al sugerir que para los liberales sería preocupante la defensa republicana de esta política ofrecida por él. El problema no está en la neutralidad, sino en la restricción de libertades y la negación de las oportunidades que esta política implica para los miembros de la cultura minoritaria. Si se pudiera convencer a los liberales de que la protección de un marco cultural-lingüístico es una cuestión de justicia, entonces estarían dispuestos a adoptar esta política, a pesar de esas implicaciones. Pero pienso que rechazarían el *argumento republicano* de Taylor para esta política.

Esto me conduce a la segunda respuesta al argumento de Taylor. El escenario de Taylor es aquel en el que un grupo de personas podrían hacer que la democracia liberal decayera si el gobierno no adoptara las políticas que ellos defienden. Sea que este fracaso esté producido por una amplia apatía o por el apoyo a grupos y partidos antidemocráticos, implica claramente el fracaso de los individuos en apoyar a las instituciones de la democracia liberal y, en ese sentido, su fracaso en cumplir sus deberes de ciudadanos. Por esta razón creo que alguien como Rawls ubicaría el escenario de Taylor en el ámbito que él denomina teoría de la obe-

59. Para una buena discusión de esta distinción, véase Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford, Oxford University Press, 1986), págs. 114-115. Rawls apoya explícitamente la concepción de la neutralidad basada en las razones-para-la-acción en *Liberalismo político*, Conferencia V, Sección 5.

diencia parcial: éste surge solamente por un insuficiente sentido de la justicia por parte de ciertos miembros de la comunidad. La doctrina de la neutralidad, en cambio, pertenece a la doctrina de la obediencia total.[60] Por tanto, para alguien como Rawls, la objeción de Taylor fracasa, porque presenta de forma ilícita una situación de obediencia parcial como contraejemplo a la doctrina de obediencia total. Por lo menos, Taylor nos debe una explicación de por qué la distinción entre las teorías de obediencia total y parcial debería ser rechazada.

El argumento de Taylor tiene cierto atractivo intuitivo, porque pensamos que la preservación del lenguaje y la cultura es, de todos modos, un objetivo importante, incluso, tal vez, una cuestión de justicia.[61] Puede que sea así. Pero para ver que el argumento republicano no le agrega nada a la justicia de estas propuestas, imaginemos el argumento análogo en el caso de una mayoría racista. Quizás esta mayoría considera que algún grupo de inmigrantes recién llegados les quita sus puestos de trabajo, y si el sistema político no respondiera a sus exigencias a favor de un trato especial, estarían desencantados con la política liberal. Sería prudente, desde el punto de vista de la preservación de la libertad, aceptar sus exigencias, pero seguramente no pensamos que éste sería un buen argumento a favor de la justicia de los acuerdos resultantes. Sería confundir justicia con pacificación.[62] En lo que se refiere a la justicia, los liberales tienen razón en insistir sobre la primacía de los derechos, y en la medida en que se aparta de ello, el republicanismo se vuelve poco atractivo.

60. Para la distinción entre obediencia total y parcial, véase Rawls, *Teoría de la justicia*, págs. 281-282.

61. Para un intento interesante de desarrollar un marco teórico que pueda acomodar estos tipos de consideraciones en una teoría liberal de la justicia, véase Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, Oxford University Press, 1989), especialmente los capítulos 7-9. También la discusión de Charles Taylor en «Shared and Divergent Values», en *Reconciling the Solitudes* (Montreal y Kingston, McGill Queen's University Press, 1993), págs. 155-186, especialmente págs. 175-176 (trad. cast.: *Acercar las soledades*, San Sebastián, Tercera Prensa, 1999).

62. Este tema está muy bien tratado por Joseph Carens, «Immigration and the Welfare State», en Amy Gutmann (comp.), *Democracy and the Welfare State* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1988), pág. 229. Como dice Carens al discutir la posibilidad de una «reacción adversa» a políticas de inmigración permisivas, es «seguramente importante [...] distinguir entre una concesión táctica necesaria en favor de un prejuicio fuerte y profundamente arraigado y una defensa legítima de un valor importante y honorable».

6. Conclusión

En este artículo he argumentado que el republicanismo está atrapado en un dilema. En tanto difiere del liberalismo, recomendando el apaciguamiento de injusticias o favoreciendo alguna forma no liberal de patriotismo, se convierte en una posición que los liberales deberían rechazar. Pero en la medida en que está de acuerdo con el liberalismo sobre esos temas, y por lo tanto gana en plausibilidad, deja de ofrecer una alternativa distinta de la posición liberal sobre la ciudadanía y la virtud cívica, y termina luchando contra un enemigo inexistente.

Concluyo que si el liberalismo es culpable de ignorar los bienes de ciudadanía y servicio público, no lo es por las razones sugeridas por el enfoque republicano instrumental. Además, si los republicanos están en lo cierto al pensar que nuestra negligencia hacia la ciudadanía pone en riesgo nuestras libertades (y sospecho que tienen razón), no lo es en virtud del hecho de que vivamos en sociedades liberales.

8

FEMINISMO Y REPUBLICANISMO: ¿ES ÉSTA UNA ALIANZA PLAUSIBLE?*

Anne Phillips

En los últimos años, la relación entre el feminismo y el republicanismo ha experimentado una marcada transformación. Estas dos corrientes han pasado de ser viejos antagonistas a posibles amigos. En sus formulaciones clásicas, el republicanismo resultaba poco interesante para la causa de la mujer. En verdad, parecería haber pocas tradiciones menos apropiadas para llegar a una alianza con el feminismo. Ello, sobre todo, si reconocemos que dicha corriente ha considerado la libertad como un fenómeno más propio del ámbito público que del privado, y ha visto las actividades propias de la esfera doméstica como el alcantarillado de los heroísmos viriles de la vida pública. Sin embargo, en los últimos años ha habido intentos orientados a realinear el feminismo con la tradición republicana, siendo un indicador de esta tendencia el inesperado renacimiento del interés por la obra de Hannah Arendt. Alguna vez desechada por su pensamiento irremediablemente «filomachista», su desprecio por el idiotismo doméstico y su glorificación del ámbito público,[1] Arendt ha sido reclutada desde entonces como un recurso potencial para la política del movimiento de la mujer. Mary Dietz ve en Arendt un contrapeso importante respecto de aquellas variantes del feminismo que han sentimentalizado las virtudes de la esfera privada, y la describe como alguien que provee a las pensadoras feministas «de una manera de proceder respecto de la política».[2] En tal sentido, recientemente se ha publicado una colec-

* «Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance?», en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 8, n° 2, 2000, págs. 279-293. Este artículo fue escrito originalmente como una conferencia sobre «Las perspectivas históricas del republicanismo y el futuro de la Unión Europea», presentada en Siena en septiembre de 1998. Estoy agradecida a los participantes en esta conferencia por sus comentarios al primer borrador del texto.

1. Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981.

2. Mary Dietz, «On Arendt», en M. L. Shanley y C. Pateman (comps.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Oxford, Polity, 1991, pág. 250.

ción de ensayos enteramente dedicada a las interpretaciones feministas de la obra de Hannah Arendt.[3]

El republicanismo está siendo reivindicado como una de las influencias formativas del feminismo —quizá tan influyente como el liberalismo, que alguna vez se arrogó casi todo el crédito como matriz intelectual del feminismo—[4] y varios teóricos sostienen que las mujeres harían bien en acercarse aún más a esta tradición. Se ha sugerido que el feminismo podría consolidar su ya fuerte compromiso con la democracia participativa alineándose con la tradición republicana antes que con la liberal;[5] que tal alineamiento facilitaría la distinción entre el movimiento a favor de la representación política de las mujeres y aquellos que creen que el feminismo representa sólo intereses de mujeres;[6] y que también facilitaría que las feministas se distanciaran de las divisiones que provocan las políticas de la identidad.[7]

En su introducción a la colección *Feminism, the Public and the Private*, Joan Landes sostiene que la preocupación feminista por la vida personal no debería ser vista como una retirada del campo de la participación pública.[8] Por el contrario, dado que la política del feminismo tiene mucho que ver con tornar públicas cuestiones que anteriormente eran consideradas privadas, dicha corriente, de modo habitual, ha asignado una

3. Bonnie Honig (comp.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995.

4. Virginia Sapiro, escribiendo, por ejemplo, sobre Mary Wollstonecraft, argumenta que «sus obras a partir de 1790 están por lo menos tan imbuidas del lenguaje del republicanismo como del lenguaje de los derechos jurídicos». Virginia Sapiro, *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pág. xx. Véase también la contribución de Judith A. Vega al número especial de *History of European Ideas* sobre las mujeres y la Revolución francesa, «Feminist republicanism: Etta Palm-Aelders on justice, virtue and men», *History of European Ideas*, 10, § 3, 1989, págs. 333-351.

5. Mary Dietz, «Context is all: feminism and theories of citizenship», *Daedalus*, 116, § 4, 1987, págs. 1-24.

6. Rian Voet, «Political representation and quotas: Hannah Pitkin's concept(s) of representation in the context of feminist politics», *Acta Politica*, 27, § 4, 1992, págs. 389-403; véase también «Women as Citizens: A Feminist Debate», *Australian Feminist Studies*, 19, 1994.

7. Aunque ella no se identifica explícitamente con la tradición republicana, éste es un argumento central en Jean Bethke Elshtain, *Democracy on Trial*, Nueva York, Basic Books, 1995.

8. Joan B. Landes (comp.), *Feminism, the Public and the Private*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

gran importancia a las actividades públicas. En los últimos años, esta cara más «pública» del feminismo se ha vuelto especialmente visible en el diálogo crítico desarrollado a partir de los análisis habermasianos de la esfera pública,[9] y más generalmente a partir de las exploraciones feministas sobre la democracia comunicativa y deliberativa[10] (ya que gran parte de los trabajos sobre el republicanismo cívico han dado un giro comunitario que muchas feministas consideran problemático). Pero, ya sea que los vínculos con el republicanismo sean directos o tangenciales, es indudable que existe una nueva perspectiva en los escritos feministas sobre la naturaleza de la esfera pública. Las discusiones que alguna vez se concentraron en la incómoda posición del feminismo entre la tradición liberal y la socialista ahora pueden invocar también al republicanismo.

I. ¿Por qué el republicanismo?

Este renacimiento del interés por Arendt se corresponde con una recuperación más amplia del pensamiento político contemporáneo. Inspirados particularmente en la obra de J. G. A. Pocock y de Quentin Skinner, los historiadores de las ideas han ido depurando la tradición republicana de las distorsiones y tergiversaciones acumuladas durante los siglos anteriores.[11] Y al hacerlo, han cambiado significativamente nuestra comprensión de la herencia política occidental.[12] Para muchos de los involucrados

9. Véanse los ensayos en J. Meehan (comp.), *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Nueva York, Routledge, 1995; Nancy Fraser, «What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender», en *Unruly Practices*, Oxford, Polity Press, 1989; y los ensayos en Landes (comp.), *Feminism, the Public and the Private*.

10. Véanse Seyla Benhabib (comp.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton NJ, Princeton University Press, y el libro de Iris Marion Young de próxima aparición, *Inclusion and Democracy*.

11. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1975 (trad. cast.: *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002). Quentin Skinner, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981 (trad. cast.: *Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 1998); «The Italian city-republics», en J. Dunn (comp.), *Democracy: The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, Oxford, Oxford University Press, 1992, págs. 57-69 (trad. cast.: *Democracia: el viaje inacabado*, Barcelona, Tusquets, 1995).

12. En la primera edición de *Models of Democracy*, Oxford, Polity Press, 1996, cap. 2 (trad. cast.: *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 2002), David Held salta demasia-

en este proceso de corrección histórica, la recuperación del republicanismo representa no sólo un proyecto político, sino también un proyecto intelectual. La tradición republicana —a la cual se ha apelado de diversas maneras para criticar al liberalismo, al totalitarismo y a la vacuidad propia de la sociedad de masas— nos ha provisto de una posición alternativa ventajosa desde donde observar las insuficiencias del mundo contemporáneo.

Hannah Arendt fue una figura precursora y crucial en este realineamiento. Según su diagnóstico sobre los padecimientos políticos del siglo XX, casi todo ha salido mal. El totalitarismo, en su temible combinación de «optimismo temerario» con «desesperación temeraria»,[13] había abdicado de su responsabilidad por la acción y la decisión humanas. No había necesidad de combatir por lo justo o legítimo. La actitud de ponerse al servicio de fuerzas inexorables, dejando que los fines justifiquen los medios, estaba a la orden del día. Tampoco había mucho que celebrar en las zonas más protegidas de la democracia constitucional. Arendt sostuvo que el orden político había sido degradado al estatus del mercado, convirtiendo la política en mera búsqueda del propio interés o en la administración del crecimiento económico. Incluso la preocupación más humana por la pobreza o el hambre constituía, a sus ojos, una abdicación de la libertad política, ya que cuando los pobres «aparecían en la escena de la política, la necesidad aparecía con ellos [...] la libertad tenía que ser entregada a la necesidad, a la urgencia del proceso mismo de la vida».[14] La gente había llegado a creer que vivía en una república libre por el solo hecho de tener garantizados los derechos y libertades civiles, pero había confundido los «preliminares del gobierno civilizado» con su sustancia, y había olvidado que «la libertad política, en general, significa el derecho "a ser un participante en el gobierno", y si no, no significa nada».[15] En su búsqueda por cubrir primero las necesidades de la vida antes que los lujos, la gente había perdido el interés por la libertad pública. La política había desaparecido por completo.

---

do rápido de las ciudades-Estado griegas al nacimiento del liberalismo en la Europa del siglo XVII. En la segunda edición, publicada en 1992, incluye un capítulo nuevo sobre el republicanismo como uno de los modelos clásicos de democracia.

13. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Londres, Allen & Unwin, 1961, pág. xxix (trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998).

14. Hannah Arendt, *On Revolution*, Londres, Faber & Faber, 1963, pág. 54 (trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988).

15. *Ibid.*, págs. 220, 221.

La versión de Arendt del republicanismo ha pasado de moda en muchos aspectos. Mientras que actualmente pocos apoyan su predilección por la democracia directa sobre la representativa, nadie argumenta que la vitalidad de la vida pública dependa de la tajante exclusión del debate político de cuestiones «sociales» como la pobreza o el hambre. Muchos toman distancia, también, de un elemento que nunca formó parte del pensamiento de Arendt: la imagen de la república como una comunidad homogénea que alcanza un acuerdo sobre el bien común. Sin embargo, a un nivel más profundo, las discusiones sobre el republicanismo de fines del siglo XX han seguido desarrollando la idea de que, contemporáneamente, el individuo ha eclipsado al ciudadano, y J. G. A. Pocock ha descrito su obra sobre el humanismo cívico como un trabajo en «términos tomados de o sugeridos por el lenguaje de Hannah Arendt».[16] Entre los filósofos políticos, la continuidad resulta particularmente marcada: el análisis de Sheldon Wolin de la historia del pensamiento político occidental como la historia de la subordinación de la política a la sociedad;[17] la tesis de Michael Sandel según la cual la democracia es valorada sólo como una forma de proteger a la gente en su búsqueda de intereses y fines privados;[18] o la crítica de Benjamin Barber a la política liberal por su parecido con la administración de un zoológico, dedicada solamente a mantener separadas a las bestias.[19]

En su encarnación más reciente, el republicanismo ha girado alrededor de tres cuestiones (debería advertirse que ninguna de estas tres cuestiones tiene mucho que decir sobre la popular visión que describe al republicanismo como una crítica del poder monárquico). En primer lugar, encontramos una aversión hacia el pluralismo político de los grupos de interés, debido a que reduce la política a una mera negociación o intercambio amoral. En segundo lugar, encontramos cierta insatisfacción con las definiciones de la libertad en términos de la mera ausencia de coerción o interferencia. Por último, encontramos la percepción de que las sociedades contemporáneas muestran un preocupante declive en la calidad de su vida pública. Respecto de la primera cuestión, el pluralismo de

16. Pocock, *Machiavellian Moment*, pág. 550.

17. Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, Boston, Little Brown, 1960.

18. Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1996.

19. Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press, 1984.

los grupos de interés ha sido criticado por los marxistas por haber pasado por alto las desigualdades sistémicas que permiten que un grupo social sea incomparablemente más poderoso que otros. Desde la perspectiva del republicanismo contemporáneo, existe un problema adicional, y es que —en la política contemporánea— el regateo y la negociación no dejan espacio para las consideraciones sobre lo que es correcto o justo, para la deliberación sobre los asuntos públicos. Cuando las políticas públicas son consideradas como un subproducto de intereses privados que compiten entre sí (en la famosa frase de Harold Lasswell, como una cuestión de quién obtiene qué, cuándo y cómo), esto no sólo perjudica a los grupos más débiles de la sociedad. También se vacía a lo «público» de todo significado real. La intención de la mayoría de los que han desarrollado esta visión es la de no resucitar las fantasías rousseaunianas de una voluntad general. De hecho, muchos de los republicanos contemporáneos se han mostrado renuentes a invocar una noción unívoca de bien común. Pero el interés público no debería ser tratado simplemente como una amalgama de preferencias privadas. La vida pública debería ser algo más que un medio por el cual cada uno se preocupa sólo de sí mismo.

La segunda cuestión se refiere a (lo que se ha convertido en) la concepción dominante de la libertad en las democracias liberales modernas: la idea de que los individuos son libres en la medida en que nadie interfiere en su vida, en la medida en que nadie les impide hacer lo que han decidido hacer. Aquí también encontramos una crítica marxista clásica, según la cual no tiene sentido describir a la gente como libre simplemente porque nadie les apunta con un arma. Conforme con esta visión, la «libertad» es una palabra vacía de significado si es que no se cuenta con los recursos materiales que permiten que la gente ponga en práctica sus «decisiones». La respuesta republicana (particularmente, de acuerdo al modo en que ha sido desarrollada en los trabajos de Quentin Skinner y de Philip Pettit)[20] se centra en las relaciones de dependencia y de dominación. Si la libertad consistiera simplemente en la ausencia de interferencia, podríamos decir que un esclavo a quien su amo haragán o ausente le deja en paz gozaría de plena libertad, o que una esposa idolatrada por su servicial marido sería tan libre como un pájaro, aun cuando las le-

20. Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997 (trad. cast.: *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999); Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

yes de su sociedad le denegaran un estatus independiente. De acuerdo con la concepción republicana, ninguno de estos ejemplos tiene mucho sentido. Un pueblo que vive a merced de sus gobernantes no puede ser descrito como un pueblo libre, aun en el caso de que se tratara de un pueblo lo suficientemente afortunado como para vivir bajo gobernantes que asumen una actitud de no interferencia. El único pueblo libre es el que se gobierna a sí mismo.

La tercera preocupación que, en buena medida, subyace al republicanismo contemporáneo es la creencia de que la modernidad ha inclinado la balanza en favor de lo privado y en perjuicio de lo público, ha reducido el rol de la discusión pública o el uso del espacio público, y ha favorecido en general lo que Richard Sennett llama «el declive del hombre público».[21] Algunos explican este fenómeno haciendo referencia a un liberalismo procedimental que retrocede ante la discusión pública y sustantiva acerca de cuestiones políticas y morales controvertidas, y que trata de hacer frente al pluralismo de la sociedad moderna procurando que cada vez más los individuos resuelvan por sí mismos sus propias cuestiones.[22] Pero los procesos abiertos son también económicos y sociales. Existe una mercantilización continua que convierte actividades que previamente eran consideradas públicas en cuestiones de consumo privado, una predeterminación de opiniones a través de los medios de comunicación que desalienta el diálogo y la deliberación políticas y, por último, una creciente presión laboral que conduce a la gente a buscar su autorrealización, ante todo, en sus propios hogares. Aunque los detalles son aún controvertidos, existe una extendida percepción según la cual la vida pública se ha empobrecido y el espíritu público se encuentra en declive. Gran parte del interés actual por el republicanismo responde a esta preocupación.

II. Conexiones feministas

Respecto de cada una de estas cuestiones encontramos puntos en común y puntos de divergencia entre el republicanismo y el feminismo.

21. Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Nueva York, Vintage Books, 1978 (trad. cast.: *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 2002).

22. Ésta ha sido una cuestión muy importante en la obra de Michael Sandel; véase su «The procedural republic and the unencumbered self», *Political Theory*, 12, 1984, págs. 81-96.

Esto no se debe sólo a que existen varios tipos de feminismo (que a su vez abarcan casi todas las cuestiones del eje liberal-comunitarista, o las cuestiones del debate modernidad-posmodernidad), sino también a que —y esto es lo más interesante— aquellas feministas que más han bebido de fuentes republicanas han sido las más críticas respecto de la manera en que los exponentes de dicha tradición han desarrollado sus argumentos. Por ejemplo, la crítica de la política como movida por el propio interés ha sido bienvenida por la manera en que ha abierto la posibilidad de una política orientada a la justicia, pero ha sido condenada, simultáneamente, por privar a las mujeres de su voz distintiva. Es cierto que la crítica de la dependencia evoca una larga historia de la política del movimiento feminista, pero en la medida en que concibe la independencia como una condición política —antes que social o económica— dicha crítica queda fuera de sintonía con muchas otras preocupaciones posteriores. El valor atribuido a la esfera pública es de suma importancia para las mujeres, cuando ellas se han sentido durante tanto tiempo excluidas de la misma. Sin embargo, dicha valoración también les preocupa, debido a su evidente menosprecio por aquellas actividades que aún hoy definen la vida de las mujeres. Las ambigüedades resultantes hacen que se trate de una relación compleja, que se comprende mejor a la luz de la persistente disconformidad del feminismo con el liberalismo. El feminismo, en cierto sentido, surgió del seno del liberalismo, pero ha estado casi siempre en conflicto con sus fuentes, por lo que las feministas han buscado inspiración en tradiciones que han desafiado a la hegemonía liberal. Para muchas de las feministas posteriores a los años sesenta, lo que proveyó el marco teórico para este desafío al liberalismo fue una versión revisada del socialismo. De todos modos, cuando el socialismo perdió su poder organizativo (en parte debido a estas revisiones feministas) se tornó necesario mirar hacia otro lugar. Parte del actual atractivo del republicanismo es que ofrece un sustituto del socialismo, manteniendo la distancia necesaria respecto de la tradición liberal.

a) *Interés*

La crítica republicana de la política de los grupos de interés evoca una antigua insatisfacción feminista con la política como mercado: la percepción de que la política de la negociación y los acuerdos reforzará la posición de aquellos grupos que ya son más poderosos, y la idea todavía

más profunda conforme a la cual dicha política entrará en conflicto con la experiencia femenina. La relación entre madres e hijos, por ejemplo, a menudo implica poner las necesidades de otros por encima de las de uno, como implica también el interés por fomentar la autonomía de nuestros hijos, quienes luego crecerán hasta alcanzar su total independencia. Difícilmente capturaríamos la naturaleza de esta relación si la redescribiéramos en términos de una búsqueda racional del interés del agente a largo plazo (hacemos lo mejor por nuestros hijos, ya sea porque son los «nuestros» o porque de este modo podrán compensarnos por nuestro interés más adelante), y la reflexión feminista sobre esta cuestión ha generado una considerable literatura sobre la ética del cuidado.[23] Gran parte de los trabajos feministas sobre la ciudadanía y la democracia se acercan hasta cierto punto a esta perspectiva, y se ha generalizado la opinión según la cual la inclusión de las mujeres como ciudadanas plenas debería alterar tanto la naturaleza de la política democrática como su gestión.[24] La obsesión con el yo y la autopropiedad representan un lujo que pocas mujeres se pueden permitir. Hasta ahora, la democracia parece reflejar una concepción muy masculina de la política.

La segunda razón por la cual el interés parece ser un medio inapropiado para dar cuenta de las preocupaciones feministas es que el mismo sugiere un esquema predeterminado e inalterable. Si hay algo que subyace virtualmente a toda la política feminista es la creencia de que las mujeres se han educado en el marco de relaciones no equitativas de poder, y que las mujeres, tanto como los hombres, pueden llegar a internalizar estas relaciones hasta el punto de que les parezcan inevitables o directamente correctas. Es muy raro que la gente pueda dar un salto imaginativo hacia relaciones completamente diferentes. Y los reclamos que hacemos en tal caso (o los intereses que expresamos) a menudo parecen ser tenues variantes respecto de las condiciones actuales. De este modo, las madres que viven en una sociedad que ha practicado durante mucho tiempo la mutilación genital femenina bien pueden expresar su deseo de que sus hi-

23. Por ejemplo, Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1982; Joan Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*, Nueva York, Routledge, 1993; Virginia Held (comp.), *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, Colo., Westview Press, 1995.

24. Véanse, por ejemplo, Carole Pateman, *The Disorder of Women*, Oxford, Polity Press, 1989; Anne Phillips, *Engendering Democracy*, Oxford, Polity Press, 1991; Ruth Lister, *Citizenship: Feminist Perspectives*, Londres/Macmillan, 1997.

jas deban ser operadas en mejores condiciones higiénicas que las que tuvieron ellas mismas, pero puede resultarles más difícil rechazar sin más la operación, debido al miedo de que esto provoque que sus hijas no puedan casarse. Las esposas que viven en una sociedad que ha asignado desde hace tiempo todas las tareas domésticas a las mujeres pueden expresar el deseo de que los hombres compartan dichas tareas, pero a menudo consideran que la demanda de igualación total es inapropiada, o utópica, o «antinatural». Freud no fue el único que se sintió confundido respecto de qué es lo que quieren las mujeres, ya que los deseos se forman bajo las restricciones resultantes de las condiciones existentes, y son modificados cuando emergen nuevas posibilidades. Uno de los problemas con la política del interés es que le resulta difícil tratar este fenómeno. Esto la convierte en un medio inapropiado para cualquier programa político que consista en desafiar estructuras profundas y esquemas de relaciones muy antiguos.

En virtud de ambas razones, las feministas están de acuerdo con gran parte de la crítica republicana, pero también, usualmente, se apartan del republicanismo cuando éste amenaza con ignorar el problema de los conflictos de interés. El republicanismo cívico, particularmente en su recepción norteamericana (en la que hay un comprensible rechazo hacia lo que los politólogos denominan la política del clientelismo), ha sido asociado con ideales trascendentes, con invocaciones a los ciudadanos para que se alejen de sus intereses particulares y egoístas para ocuparse de cuestiones de interés general. Al invocar los ideales de la virtud pública contra el egoísmo privado, muchos republicanos apelan a las instituciones del autogobierno para alcanzar algo más amplio que la mera protección del interés individual o de los grupos de interés: se trata de una reivindicación de leyes justas, la maximización del beneficio mutuo, sin dejar de lado el viejo concepto del bien común. Sandel, por ejemplo, no sólo asigna un gran valor al servicio comunitario y a la participación política, sino que también sostiene que la libertad depende de la disposición a anteponer el bien común a los intereses y preocupaciones privados. Estas consideraciones hacen sonar las alarmas de las feministas, muchas de las cuales se preguntarán qué es lo que garantiza que los intereses y las preocupaciones de las mujeres sean incorporadas a este bien «común». Casi por definición, la política feminista insiste en que existe alguna diferencia entre los intereses de los hombres y los de las mujeres (alguna diferencia y también algún conflicto). De hecho, la movilización de las mujeres se inicia, a menudo, una vez que llega a reconocerse esta diferencia. «Desde el punto de vista especial de la historia de las mujeres —escribe Mary Ryan—, la identifi-

cación de un interés político propio no es una disminución de la virtud pública, sino un paso hacia la emancipación.»[25] En general, las mujeres han tenido que librarse por sí mismas de la sumisión en que se encontraban, de modo que se hacen más, y no menos, autointeresadas, y esta experiencia les ha permitido una interpretación más favorable del autointerés o del interés de grupo.

Joan Landes observa que «cuando, durante la Revolución francesa y el siglo XIX, las mujeres intentaron organizarse en público sobre la base de sus propios intereses, se arriesgaron a violar los principios constitutivos de la esfera pública burguesa: el "uno" fue sustituido por los "muchos", y el interés de las mujeres sustituyó al desinterés».[26] Los elementos más misóginos del republicanismo han desaparecido de las variantes de fines del siglo XX. Ha quedado muy poco de aquella celebración de los heroísmos viriles y su correspondiente desdén por la mujer «simple» que podían observarse en las versiones anteriores del republicanismo. Pero cuando el republicanismo aboga por marginar el autointerés y otorgar valor al interés general, amenaza con socavar lo que ha sido una constante preocupación feminista. Como argumentara Iris Young en su famosa crítica a Benjamin Barber: «En una sociedad en donde algunos grupos son privilegiados y otros son oprimidos, insistir en que las personas en tanto ciudadanos deberían dejar de lado sus afiliaciones y experiencias particulares para adoptar un punto de vista general sólo sirve para reforzar aquel privilegio; porque las perspectivas e intereses de los privilegiados tenderán a dominar este ámbito público unificado, marginalizando o silenciando las perspectivas e intereses de otros grupos».[27] Las invocaciones prematuras al desinterés o a la imparcialidad colocan una pesada carga sobre los grupos que recién están comenzando a articular sus preocupaciones distintivas. De este modo, tales invocaciones convierten las reivindicaciones de necesidad en demandas de puro egoísmo y, nuevamente, reducen a la gente al silencio.

Consideremos en este contexto el análisis de Robert Putnam de las tradiciones cívicas en la Italia moderna, que en parte consiste en una dis-

25. Mary P. Ryan, «Gender and public access: women's politics in nineteenth century America», en J. B. Landes (comp.), *Feminism, the Public and the Private*, pág. 219.

26. Joan B. Landes, «The public and private sphere: a feminist reconsideration», en J. B. Landes (comp.), *Feminism, the Public and the Private*, pág. 143.

27. Iris M. Young, «Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship», *Ethics*, 99, 1989, págs. 250-274, en pág. 257.

cusión del voto personal basado en las preferencias de los votantes. En el período histórico analizado, las elecciones italianas se organizaban a partir de las listas de partidos, y los votantes tenían una oportunidad adicional de indicar su preferencia particular por alguno de los candidatos. En la comparación entre el norte y el sur de Italia —entre regiones con un alto sentido de compromiso cívico y regiones en las que todavía prevalece la política clientelista— Putnam comprueba que la puesta en práctica del voto personal basado en las preferencias del votante indica la inexistencia de una comunidad cívica. «En las regiones menos cívicas, como por ejemplo Calabria, los votantes no acuden a votar motivados por cuestiones que consideran importantes, sino que son impulsados por redes clientelares organizadas jerárquicamente.» «Más de la mitad de los ciudadanos en las regiones cívicas *nunca* en su vida han votado sobre la base de consideraciones de preferencia; más de la mitad de los votantes en las regiones menos cívicas dicen que *siempre* han votado de ese modo.»[28]

Por supuesto, uno puede ver hacia dónde apunta Putnam. Existe una diferencia entre votar por alguien que comparte nuestras aspiraciones políticas y votar por alguien que conoce a nuestro padre o que nos ha prometido un lugar de trabajo, y la primera manera de votar sugiere una cultura política más vibrante e informada que la segunda. Sin embargo, el ejemplo evoca sistemas de votación similares a los que operan en otros lugares de Europa, en donde la oportunidad de expresar una preferencia personal ha sido aprovechada por grupos feministas con el objeto de incrementar la proporción de mujeres elegidas. Putnam entiende que la «buena república» se caracteriza por el compromiso de los ciudadanos con ciertas cuestiones públicas y por la correspondiente falta de interés por las personalidades de los candidatos; pero esta dicotomía es demasiado tajante para cualquiera que trate de desafiar el monopolio masculino de la política. Al delegar en los partidos la responsabilidad de designar la lista de candidatos, los ciudadanos, a la más pura usanza republicana, pueden alegar que sus votos no están en venta y que su apoyo es enteramente una cuestión de programas e ideas políticas. Pero esta falta de interés en el candidato individual hace que ellos tampoco se preocupen por saber si el candidato es hombre o mujer, blanco o negro, perteneciente a una mayoría sobrerrepresentada o a una minoría subrepresentada. Las feministas

28. Robert D. Putnam (y Robert Leonardi y Raffaella Y. Nanetti), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1993, pág. 97.

no pueden permitirse el lujo de ser indiferentes respecto de las características «personales». En verdad, cualquiera que se preocupe por la subrepresentación de los grupos sociales subordinados tiene que considerar como una importante preocupación adicional la elección de una persona en particular. El marcado contraste que establece Putnam entre la virtud cívica y las relaciones clientelares hace que sea más difícil reconocer la legitimidad de dicha preocupación (por la persona del candidato).

Este énfasis en la particularidad y la diferencia parece señalar una distancia insalvable entre el feminismo y el pensamiento republicano; sin embargo, hay una manera de pensar la relación entre ambas posiciones que parece acercarlas nuevamente. El feminismo, en cierto sentido, se ha caracterizado siempre por su desafío a las unidades ficticias: ha desafiado la presunción de que la familia es una unidad armoníosa, la presunción de que los miembros del mismo hogar comparten necesariamente los mismos intereses, y además la presunción de que se podía generalizar en masculino, de modo que la expresión «el hombre» podía ser un fiel representante de «el hombre y la mujer», como si los sexos nunca estuvieran en desacuerdo. Debido a esto, las feministas se han mostrado particularmente sensibles respecto de otras diferenciaciones que también hacen que la «mujer» sea una unidad falsa: las múltiples diferencias que existen entre las mujeres en lo relativo a su clase social, edad, etnia, sexualidad y raza. La fragmentación que implican estas diferencias es uno de los problemas a los que el feminismo ha tenido que hacer frente. Otro problema es que si pusiéramos demasiado énfasis en la diferencia —en el hecho de que la gente tiene experiencias diferentes e intereses diferentes, y en que aquellos que cuenten con ciertas experiencias no pueden ser representativos de otra gente con otras experiencias—, parecería que estamos legitimando una visión de la política según la cual nadie puede compartir las preocupaciones del otro, y por lo tanto cada uno sólo puede preocuparse de sus propios asuntos.

Si dijéramos, por ejemplo, que no se puede confiar en los hombres a los efectos de reconocer y defender los intereses de las mujeres (y me resulta difícil entender cómo alguien puede considerarse feminista sin defender alguna versión de esta desconfianza), ¿estaríamos diciendo entonces que los hombres deben dejar las así llamadas preocupaciones «feministas» en manos de las mujeres y que las mujeres deben dejar las preocupaciones de los hombres en manos de los hombres? Si dijéramos que no podemos confiar en las mujeres blancas para reconocer y actuar sobre los problemas del racismo, ¿estaríamos diciendo que el racismo es un pro-

blema sólo para las personas negras y que no tiene que ser tratado por aquellos que son blancos? En ambos casos, la primera proposición parece ser absolutamente correcta: nuestras experiencias diferentes sí influyen y limitan nuestra comprensión del mundo, y tenemos que ser muy precavidos respecto de las uniones que resultan ser falsas. Pero si la implicación fuera que los miembros de un grupo no tienen responsabilidad alguna con respecto a los miembros de otro grupo —ninguna capacidad de comprender siquiera su punto de vista diferente—, entonces pocos de nosotros querríamos tomar el camino de dicha implicación. Es aquí donde puede reivindicarse el republicanismo, como ofreciendo una comprensión más dialógica de la justicia y del bien público, capaz de constituir un recurso útil a la hora de tratar esta cuestión. Tal como han sostenido muchos de los que apoyan la democracia deliberativa, el requerimiento mismo de la publicidad —es decir, tener que entrar en contacto con otros en público, aceptar argumentos y perspectivas diferentes, proponer nuestras propias demandas en términos que sean convincentes para aquellos con los que estamos en desacuerdo— debería alentar una política más transformadora que permita que cada uno pueda ir más allá de sus preocupaciones iniciales y particulares. Es poco probable que la política «de carácter privado», la que se concentra solamente en el depósito del voto en la urna electoral, tenga este efecto.[29]

b) *Dependencia*

La crítica republicana a la dependencia y la dominación también ha tenido una obvia resonancia en el feminismo, en particular a partir del modo en que la misma es desarrollada en los recientes trabajos de Philip Pettit. Pettit argumenta que el núcleo distintivo de la tradición republicana no radica tanto en los ideales de una activa participación política o en la búsqueda del interés común, cuanto en la noción de libertad en términos de no dominación. Por otra parte, Pettit presenta una versión mucho menos estricta de la separación entre las cuestiones públicas y las privadas. De acuerdo con su enfoque, el aspecto de la *res publica* se vuelve

29. Desarrollo este argumento más en profundidad en «The politicisation of difference: does this make for a more tolerant society?», en John Horton y Susan Mendus (comps.), *Toleration, Identity and Difference*, Londres, Macmillan, 1998, págs. 126-145.

menos prominente en el republicanismo. Lo que emerge como el peor de los males en el canon republicano es estar expuesto a la voluntad arbitraria de otro; y si bien la mayor parte de la literatura clásica sobre el tema ha centrado su atención crítica en los gobernantes tiránicos con ilimitadas competencias, no hay razón para que las mismas cuestiones no puedan ser aplicables a la dominación de los empleadores sobre los trabajadores o a la dominación de los maridos sobre sus esposas.

Pettit recurre extensamente a las experiencias de las mujeres para ilustrar su idea de que la persona que vive con un amo bondadoso no es por eso libre. De este modo, Pettit se hace eco de lo que ha sido una antigua preocupación feminista. Las mujeres en los siglos XVIII y XIX eran perfectamente conscientes de que las cadenas de servidumbre podían estar hechas de seda y encaje, y rara vez aprobaban el argumento según el cual la dependencia era aceptable en la medida en que se «permitiera» a los dependientes hacer lo que querían hacer. Mary Wollstonecraft es una de las pensadoras que más le debe al pensamiento republicano. Para ella, el mayor horror no consistía en la pobreza o en las terribles condiciones laborales de las mujeres, sino en la dominación que ejercían los hombres sobre ellas. En la medida en que la sociedad atribuía una importancia tan exagerada a la diferencia sexual (Wollstonecraft no escatimó fuerzas en identificar a los hombres como los instigadores de esta exageración), las mujeres no iban a poder desarrollar su fuerza física, su carácter moral o sus capacidades para la acción racional. Al criticar «el estado de degradación al que la mujer está reducida», ella sostenía que los sentidos se exaltaban en perjuicio de la racionalidad de las mujeres.[30] Las mujeres habían sido alentadas a exagerar su debilidad física antes que a cultivar su fortaleza corporal; se esperaba de ellas que fueran inocentes —léase «ignorantes»—; que refinaran su gusto antes que su entendimiento; y, finalmente, que simularan caprichosas actitudes infantiles para excitar el deseo masculino. Las mujeres más pobres pudieron escapar a los peores efectos de la feminidad, simplemente, debido a que ellas tenían que trabajar, y por lo tanto tenían que ser fuertes y capaces. Algunas mujeres aristocráticas pudieron escapar a las peores consecuencias de la dominación porque gozaban de poder económico. Pero las mujeres de las clases medias se habían convertido en simples y manipuladores emblemas de la sexualidad, habían sido alentadas a

30. Éste es el título de un capítulo de Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*, publicado por primera vez en 1790 (trad. cast.: *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Debate, 1998).

obtener lo que querían mediante la adulación y el engaño. Se les había enseñado a abandonar toda responsabilidad moral por sus vidas.

Si bien este ejemplo nos habla de una fuerte asociación entre feminismo y republicanismo en los años formativos del pensamiento feminista, el mismo nos aclara también por qué esa asociación se iba a terminar debilitando. Wollstonecraft estaba preocupada por las cuestiones de dependencia e independencia, dominación y libertad; y aunque ella consideraba que era imposible alcanzar la independencia sin que se produjeran ciertos cambios sociales, principalmente en la esfera de la educación, apenas compartía la preocupación del siglo XIX por la igualdad material como una condición para la libertad. En tal sentido, ella odiaba la riqueza aristocrática, pero más por su lujo, su decadencia y su influencia degenerativa que por las desigualdades que representaba en términos de la distribución del ingreso y la riqueza. Y si bien era muy sensible a las severas condiciones en que vivían muchas trabajadoras, Wollstonecraft tendía a considerar a las mujeres más pobres casi como viviendo en mejores condiciones que aquellas que contaban con ingresos más altos. Como muchas de las feministas que intentan entender los patrones específicos que se desarrollaron en Europa en los siglos XVIII y XIX, Wollstonecraft llegó a creer que las bellezas cautivas de la clase media eran más dominadas, degradadas e inmaduras que las esforzadas trabajadoras de las clases más bajas. Esto significó, entre otras cosas, que Wollstonecraft viera la pobreza como una amenaza para la libertad, que en definitiva era menos preocupante que la dependencia. La noción de igualdad que defendía iba a medirse más en términos de independencia que en términos de ingresos o de la posición obtenida en la división social del trabajo. Ella no veía razón por la cual los hombres y las mujeres no podían ser igualmente independientes, aun asumiendo roles y responsabilidades muy diferentes.

Éste es el punto que se ha vuelto más problemático para las feministas posteriores, ya que Wollstonecraft no se muestra particularmente perturbada por una división del trabajo que asigna a las mujeres las responsabilidades familiares y domésticas, dejando en manos de los hombres la mayor parte (del terreno) del empleo público. Algunas feministas han explicado la actitud de Wollstonecraft simplemente en términos de una comprensible falta de imaginación: ¿quién pudo haber previsto, a finales del siglo XVIII, que las mujeres iban a terminar incorporándose al mercado laboral en igual número que los hombres o que los hombres iban a tomar la misma responsabilidad por sus hijos que las mujeres? (¿quién puede prever esto incluso en este mismo momento?). Pero el hecho de «excu-

sarla» de este modo denota, en sí mismo, una falta de imaginación por nuestra parte, ya que los argumentos de Wollstonecraft revelan su profunda convicción de que lo que realmente importa es la capacidad de pensar y actuar por uno mismo antes que el lugar que uno ocupa en la división del trabajo o el nivel de ingresos y de riqueza. Lo que ella estaba diciendo, en efecto, era que lo que uno hace importa menos que cómo lo hace. Uno tiene que estar libre de la dominación de otros, tiene que ser consecuente y no un necio, tiene que gobernarse a sí mismo. Pero una vez que se cumplen estas condiciones, una mujer que administra su hogar y educa a sus hijos puede ser tan libre y digna de respeto como cualquier otra persona que está gobernando el país o ganando enormes sumas de dinero en el mundo público del trabajo. En verdad, para las mujeres de clase media que Wollstonecraft veía imitando el estilo de vida de la aristocracia —negándose a amamantar o a educar a sus hijos, negándose a ensuciar sus manos con quehaceres domésticos o a consagrar sus mentes a la administración de sus hogares—, volver a asumir las responsabilidades domésticas y familiares constituiría la verdadera salvación de sus almas.

Hay una rama del feminismo contemporáneo que trabaja en pos de la reivindicación del valor del papel de madre, y por lo tanto parece proponer algo similar a lo que creía Wollstonecraft. Pero la percepción de ésta de que la independencia y el respeto a uno mismo provienen más del modo en que uno lleva su vida que de aquello en lo que consiste su existencia, no ha estado en sintonía con las preocupaciones dominantes del feminismo en la mayor parte del siglo xx. A lo largo del siglo xx, lo que ha capturado la mayor parte de la atención del feminismo han sido las fuertes desigualdades materiales entre mujeres y hombres: la pobreza y la malnutrición de mujeres que luchan por alimentar a sus hijos con lo poco que sus maridos le asignan para los gastos domésticos; la persistente brecha existente entre las ganancias promedio de hombres y mujeres; las horas increíblemente largas que trabajan las mujeres en sus tareas domésticas, aun cuando tengan que salir además a trabajar fuera de casa. En ocasiones, el acento se puso en las así llamadas cuestiones de «igualdad»: que las niñas tengan el derecho de obtener la misma educación que los niños; terminar con las prácticas discriminatorias que seguían excluyendo a las mujeres de los trabajos y profesiones mejor retribuidos; luchar por la igualdad salarial. En otras ocasiones se puso el énfasis en lo que ahora denominamos cuestiones de la «diferencia»: trabajar para mejorar la salud de las madres y de los hijos; aumentar la oferta de jardines de infancia; proteger a las mujeres de la violencia de los hombres. No se

trata de que la dependencia se haya convertido en una cuestión de menor importancia para las feministas del siglo XX, sino de que la batalla contra esta dependencia se ha centrado más decisivamente en la reforma social y económica, y ha apelado cada vez más a concepciones de estricta igualdad.

Ser independiente es, como creía Wollstonecraft, una cuestión de cómo uno se ve a sí mismo y de cómo uno es visto por los demás. Pero hoy resulta profundamente implausible la idea de que uno pueda alcanzar este reconocimiento mientras ocupa lo que tradicionalmente era una zona subordinada y reservada a las mujeres. Por supuesto, hay muchas diferencias que son compatibles con la igualdad: no es necesario que todos compartamos las mismas creencias religiosas o políticas para que seamos reconocidos como iguales; no debería ser necesario que todos disfrutemos de la misma música o que todos comamos la misma comida; y ciertamente no debería ser necesario que todos demostremos las mismas capacidades atléticas o académicas. Pero el problema es que allí donde la diferencia ha estado tan sobrecargada de desigualdades —como en las diferentes responsabilidades que han sido asignadas a mujeres y a hombres—, se hace difícil confiar en un escenario que promueva una completa igualdad e independencia para hombres y mujeres y que, sin embargo, al mismo tiempo nos permita vincularnos con diferentes esferas de actividad. Lo que quiero decir es que el análisis feminista de la subordinación de las mujeres se ha visto influido profundamente por el materialismo de los siglos XIX y XX, y que el igualitarismo más comprehensivo se ha desarrollado a partir de dicho materialismo. Esto puede no estar intrínsecamente en desacuerdo con el pensamiento republicano, pero mientras que el republicanismo concentra su atención en el marco político dentro del cual podemos desafiar la dominación, el feminismo tiende a destacar las desigualdades estructurales que contribuyen a esta última.[31]

c) *La esfera pública*

Aparentemente, el llamamiento republicano a una revitalización de lo público parecería tener muy poco que aportar a la política feminista; pero tal lectura representaría una mala interpretación de décadas de lucha en

31. Para un mayor desarrollo de este argumento véase Anne Phillips, *Which Equalities Matter?*, Oxford, Polity Press, 1999.

favor de que las mujeres accedan a la esfera pública. Las feministas, por supuesto, se han mostrado ferozmente críticas con la separación tajante entre lo público y lo privado, y con el menosprecio de lo doméstico y de lo familiar que tan a menudo resultan de tal separación. A lo largo de gran parte de los dos últimos siglos, el acceso a la esfera pública ha sido una de las demandas distintivas del movimiento de las mujeres, y éstas han sentido mucho su pérdida de una vida pública. De acuerdo con Mary Ryan, una de las ironías de este proceso es que las eventuales incursiones de las mujeres en la esfera pública coincidieron con un período considerado, habitualmente, como de declive (una experiencia común para las mujeres, quienes a menudo obtienen el acceso a trabajos o instituciones justo cuando éstas pierden su poder).[32] Pero independientemente de lo crítica que fuera la posición feminista respecto de la elevación de lo público sobre lo privado, una gran parte del feminismo continuó creyendo que la participación en la vida pública era un componente clave de la libertad humana. Éste ha sido siempre un punto de contacto con el pensamiento republicano.

El punto en el que se distancian es que el republicanismo todavía opera con una dicotomía demasiado tajante entre lo público y lo privado; esto también se aplica a aquel cuerpo más amplio de la literatura que se ocupa del evidente declive de la esfera pública. La cuestión aquí es tanto conceptual como práctica, ya que la asignación de la esfera pública a los hombres y de la esfera privada a las mujeres es en gran medida una operación conceptual. No se trata solamente de que las mujeres ocupen una de las esquinas de la sociedad mientras los hombres ocupan otra. Se trata además de que las actividades que suelen asociarse con las mujeres han sido tratadas, casi por definición —y hoy en día quizá todavía más—, como privadas. Las mujeres han hecho frente entonces tanto a una exclusión práctica como a una exclusión conceptual: una exclusión práctica que puede ser apreciada en su menor participación en el mercado de trabajo o en el mundo de la política, y una exclusión conceptual que opera a través de la categorización de lo que hacen como una actividad menos política.

Éste es uno de los temas que desarrolla Bonnie Honig en su discusión sobre Hannah Arendt. La «rígida e intransigente distinción público/privado» de Arendt era en sí misma un acto político. Arendt creyó que la intrusión del cuerpo (con todas sus obvias necesidades, que eran, para ella, políticamente insignificantes) amenazaba la esfera pública, y utilizó

32. Ryan, «Gender and public access», págs. 198-199.

la distinción entre lo público y lo privado en parte como una manera de proteger dicha esfera de la acción política.[33] Esta dicotomía, entonces, dista de ser inocente, ya que cuando aquello-que-tiene-que-ser-excluido se superpone tan estrechamente con las vidas de las mujeres, parecería que comienza a operar como uno de los mecanismos que se ocupan de mantener a la mujeres en su lugar. Provistas de esta idea (parte de la cual está implicada en la frase «lo personal es político»), las feministas han criticado las definiciones estrechas de la esfera pública que encuentran en los escritos de los republicanos y de sus más cercanos aliados. Una de las consecuencias de esto es que se muestran poco impresionadas por la evidencia de un proceso de declinación sustantiva de la esfera pública.

De este modo, Seyla Benhabib critica a Arendt por su intento de definir la esfera pública en relación con otros tipos de actividad, y argumenta que cualquier cuestión puede ingresar en el espacio público una vez que se convierte en materia de discusión pública.[34] Según este análisis, no tendría sentido invocar los cambios en la agenda del debate político (desde las acciones heroicas de las sociedades antiguas hasta las necesidades económicas de la vida moderna, o incluso la división de las tareas domésticas entre las mujeres y los hombres) como evidencia de que la vida pública está en decadencia. En una veta similar, Nancy Fraser argumenta que es engañoso hablar de «la» esfera pública —una expresión que evoca la imagen de una cámara parlamentaria— y que es más iluminador referirse a una multiplicidad de esferas públicas, organizadas alrededor de diferentes redes de comunicación pública.[35] Según este análisis, no podríamos citar la apatía de los ciudadanos respecto de las cuestiones nacionales como una evidencia decisiva de la decadencia de la esfera pública, ya que esto bien podría coincidir con una bulliciosa proliferación de «contraesferas-públicas», cada una de ellas debatiendo alternativas de modo activo. La crítica feminista de la distinción público/privado genera una comprensión mucho más plural y descentralizada de lo que constitu-

33. Bonnie Honig, «Towards an agonistic feminism: Hannah Arendt and the politics of identity», en J. Butler y J. W. Scott (comps.), *Feminists Theorize the Political*, Londres, Routledge, 1992, pág. 215.

34. Seyla Benhabib, «Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas», en J. B. Landes (comp.), *Feminism, the Public and the Private*.

35. Nancy Fraser, «Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy», en *Justice interruptus: Critical Reflections on the «Post-Socialist» Condition*, Nueva York, Routledge, 1997.

ye la vida pública, y esto socava algunos de los análisis más ominosos del declive de la política.

Las posiciones respecto de la crítica feminista de la distinción público/privado son bastante sutiles. Un observador malicioso podría incluso acusarlas de inconsistentes. Cualquiera que se interese por la literatura existente sobre la esfera pública, lo hace a raíz de una insatisfacción con un modelo de política establecido a partir de la mera protección de las libertades individuales o de la promoción de los intereses privados, y la mayoría de los que se interesan por esta literatura dirían que existe una deficiencia, incluso una crisis, en la vida pública contemporánea. Muchas feministas comparten esta percepción, a pesar de que a menudo se dedican menos al republicanismo *per se* que a debatir sobre Habermas o sobre la relevancia de la democracia deliberativa. Pero las feministas también han querido cuestionar la rígida distinción entre lo público y lo privado, distinción que define la mayor parte de la actividad característicamente «femenina» como no política, y que deja a una gran parte de lo que llamamos «cuestiones de mujeres» fuera del alcance de la vida pública. De modo que mientras algunos podrían mirar nostálgicamente hacia atrás buscando un alto nivel de interacción pública, las feministas son más proclives a señalar que los grandes momentos en la historia de la esfera pública eran en sí mismos momentos de exclusión femenina; y mientras que algunos podrían lamentarse por el auge de la política del interés o la política de la identidad, es muy probable que las feministas cuestionen la presunción de que estas concepciones de la política son contrarias al bien público. Las feministas han advertido el resurgimiento de la actividad política en ámbitos inesperados —en algunos casos, hasta clandestinos—,[36] y si bien esto a veces conduce a una lectura demasiado optimista de la política contemporánea, también constituye una rectificación importante respecto de los escenarios pesimistas que proyectan una imagen de decadencia inexorable.

III. Conclusión

Todo lo expuesto hasta aquí desemboca en la percepción de que el republicanismo es un aliado difícil para el feminismo. Esta conclusión

36. En «Towards an agonistic feminism», Bonnie Honig sugiere una analogía entre la subversión feminista y las redes clandestinas de la Francia ocupada.

no debería sorprendernos, ya que las fuentes de la tradición republicana son decididamente masculinas. Tampoco debería sorprendernos el hecho de que las feministas hayan encontrado tantos elementos de admiración y, a la vez, de crítica en el republicanismo, ya que no existe una tradición prefeminista de pensamiento político que pueda ser adoptada sin reservas para servir de base a la política de género. De todos modos, el hecho, entre otros, de que el republicanismo provoca un creciente interés feminista es un síntoma de la búsqueda de una alternativa a la tradición liberal. El feminismo es en gran parte un descendiente del liberalismo: está alimentado por una crítica similar de las posiciones inmutables y de las jerarquías tradicionales, por un compromiso similar con la autonomía individual, por una creencia similar en que los seres humanos son iguales por naturaleza, cualquiera sea la vida que lleven adelante. Pero la tradición liberal se desarrolló durante demasiado tiempo en un ámbito exclusivamente masculino, y las presunciones que se formaron en su seno han sido fuente de inquietud para todas las generaciones feministas posteriores. Durante gran parte del siglo XX, las feministas han tratado de moderar los excesos del liberalismo mediante la adición de algunos elementos del pensamiento socialista; ahora que el socialismo mismo está en retirada, el republicanismo luce como un aliado más prometedor.

A menudo asociamos el liberalismo con la opinión de que la sociedad está dividida entre intereses divergentes y la idea de que cada uno tiene que velar por sí mismo. El socialismo se asocia con la opinión de que la solidaridad proviene de intereses compartidos, y que estos intereses son, abrumadoramente, los intereses compartidos de clase. Los resúmenes son demasiado simplistas, pero si éstas son las únicas alternativas accesibles, es fácil entender por qué el republicanismo ha vuelto a gozar de cierto favor. A pesar de los problemas que he indicado (la subestimación de genuinos conflictos de interés, su incapacidad para percibir el poder que surge de la articulación de preocupaciones distintas y separadas, su concentración en lo político —a menudo en perjuicio de lo social y de lo económico— y su idealización de lo que alguna vez fue el vigoroso ámbito público —que nunca fue muy vigoroso para las mujeres—), ésta es una tradición que ofrece una manera diferente de concebir la relación entre uno mismo y los demás, y una manera diferente de pensar sobre la vida pública. Cualquier intento de absorber las tesis republicanas sin reservas constituiría un serio error, además de representar un proyecto difícil de llevar a la práctica, ya que el republicanismo varía significativamente en

sus encarnaciones actuales. Pero en esta tensión entre la insistencia en que grupos diferentes tienen en verdad intereses distintivos y diferentes y, por otro lado, la proyección de una visión de la política como algo más que un mero velar por uno mismo, una apropiación lo suficientemente prudente del republicanismo puede constituir una alternativa factible.